

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOSKANTIANOS

Valerio Rohden

I . 2 . 2013

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Conselho Editorial de Periódicos Científicos da UNESP

Coordenadora

Tânia Regina de Luca

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

José Carlos Miguel

Vice-Diretor

Marcelo Tavella Navega

Departamento de Filosofia

Chefe

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Reinaldo Sampaio Pereira

Vice-Coordenadora

Mariana Cláudia Broens

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Ricardo Monteagudo

Vice-Coordenador

Kleber Cecon

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Filosofia e Ciências

revista do centro de pesquisas e
ESTUDOS KANTIANOS
Valerio Rohden

ISSN 2318-0501

Estudos Kantianos	Marília	v. 1	n. 2	p. 1-208	Jul.-Dez.	2013
-------------------	---------	------	------	----------	-----------	------

Correspondência e material para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and materials for publication should be addressed to:

ESTUDOS KANTIANOS
<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/>
Departamento de Filosofia
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editoria

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP] – Editor
Nuria Sánchez Madrid [Universidad Complutense de Madrid] – Editora Associada

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Conceição Guimarães Veríssimo Serrão [Universidade de Lisboa]
Agostinho de Freitas Meirelles [Universidade Federal do Pará]
Alessandro Pinzani [Universidade Federal de Santa Catarina]
Andréa Luisa Bucchile Faggion [Universidade Estadual de Maringá]
Aylton Barbieri Durão [Universidade Federal de Santa Catarina]
Bernd Dörflinger [Universität Trier]
Claudio La Rocca [Università di Genova]
Clélia Aparecida Martins [Universidade Estadual Paulista]
Daniel Omar Perez [Pontifícia Universidade Católica do Paraná]
Daniel Tourinho Peres [Universidade Federal da Bahia]
Fernando Costa Mattos [Universidade Federal do ABC]
Gabriele Tomasi [Università di Padova]
Gerson Louzado [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Giorgia Cecchinato [Universidade Federal de Minas Gerais]
Giuseppe Micheli [Università di Padova]
Guido Antônio de Almeida [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Günter Zöller [Universität München]
Heiner Klemme [Universität Mainz]
Herman Parret [Université de Louvain]
Jacinto Rivera de Rosales Chacón [Universidad Nacional de Educación a Distancia]
Jean-Christophe Merle [Universität Vechta]
Jesús Gonzáles Fisac [Universidad de Cádiz]
João Carlos Brum Torres [Universidade de Caxias do Sul]
José Oscar de Almeida Marques [Universidade Estadual de Campinas]
Juan Adolfo Bonaccini [Universidade Federal de Pernambuco]
Julio Cesar Ramos Esteves [Universidade Estadual do Norte Fluminense]
Leonel Ribeiro dos Santos [Universidade de Lisboa]
Luca Illetterati [Università di Padova]
Marco Sgarbi [Università di Verona]
Mai Lequan [Université Jean Moulin – Lyon 3]
Manuel Sánchez Rodríguez [Universidad de Granada]
Margit Ruffing [Universität Mainz]
Mária de Lourdes Alves Borges [Universidade Federal de Santa Catarina]
Mária Lúcia Mello e Oliveira Cacciola [Universidade de São Paulo]
Mária Xesús Vázquez Lobeiras [Universidade de Santiago de Compostela]
Mario Caimi [Universidad de Buenos Aires]
Michèle Cohen-Halimi [Université de Paris X – Nanterre]
Olavo Calábria Pimenta [Universidade Federal de Uberlândia]
Patrícia Maria Kauark Leite [Universidade Federal de Minas Gerais]
Paulo Renato de Jesus [Universidade Lusófona do Porto]
Pedro Costa Rego [Universidade Federal do Rio de Janeiro]
Pedro Paulo da Costa Corôa [Universidade Federal do Pará]
Renato Valois Cordeiro [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Ricardo Ribeiro Terra [Universidade de São Paulo]
Riccardo Pozzo [Università di Verona]
Robert Loudon [University of Southern Maine]
Robinson dos Santos [Universidade Federal de Pelotas]
Rogelio Rovira [Universidad Complutense de Madrid]
Sílvia Altmann [Universidade Federal do Rio Grande do Sul]
Sorin Baiasu [Keele University]
Tristan Torriani [Universidade Estadual de Campinas]
Vera Cristina Gonçalves de Andrade Bueno [Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]
Vinicius Berlendis de Figueiredo [Universidade Federal do Paraná]
Virgínia de Araújo Figueiredo [Universidade Federal de Minas Gerais]
Walter Valdevino Oliveira Silva [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro]
Zeljko Loparic [Universidade Estadual de Campinas]

Publicação semestral / Biannual Publication

SUMÁRIO / CONTENTS

Palavra do Editor.....	7
Editorial Note	9

ARTIGOS / ARTICLES

In the beginning was the deed. On the origin of property and society in Rousseau and Kant Alessandro PINZANI	11
Happiness in Kant and Rousseau Michael ROHLF.....	25
Considerações sobre a perfectibilidade humana a partir de Rousseau e Kant Robinson dos SANTOS.....	43
El concepto kantiano de <i>voluntad pública</i> y su relación con la noción rousseauiana de <i>voluntad general</i> Ileana P. BEADE.....	59
Die Vertragsidee des <i>Contrat social</i> und Kants <i>contractus originarius</i> Wolfgang KERSTING.....	85
“Rousseau set me aright” – The Legacy of Rousseau in Kant’s legal and political philosophy and the idealization of the <i>volonté générale</i> Dieter HÜNING.....	107
Repensando a presença de Rousseau na filosofia moral kantiana: seria Kant um piedoso? Fernando Costa MATTOS	121
Two Faces of Republicanism: Rousseau and Kant Luigi CARANTI.....	129

Paradoxe implosif, paradoxe explosif: Kant et Rousseau. Une révolution dans la pensée de l'ordre naturel Michèle COHEN-HALIMI	145
Entre Rousseau e Freud: Kant sobre o mal-estar cultural Günter ZÖLLER.....	161
“Instinct, that voice of God” Rousseau’s influence on Kant’s interpretation of the Genesis Mikiko TANAKA	183

RESENHAS / REVIEWS

Valerio Rocco Lozano, Marco Sgarbi (a cura di), Diritto e storia in Kant e Hegel, Pubblicazioni di «Verifiche» 44, Trento 2011 Elisa MAGRÌ.....	193
Borges, M. y Nahra, C., Body and Justice, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne (U.K.), 2011 Rocío ORSI	199

NORMAS EDITORIAIS	207
--------------------------------	-----

EDITORIAL GUIDELINES	208
-----------------------------------	-----

PALAVRA DO EDITOR

Este segundo fascículo do primeiro volume de **EK** contém, na seção “Artigos”, a maior parte dos textos apresentados no VII Colóquio Kant de Marília: “Kant e Rousseau” [<http://www.marilia.unesp.br/viicoloquiokant/>], evento que, coordenado por Clélia Aparecida Martins, realizou-se no período entre 21 e 23 de agosto de 2012. Afora tais contributos, o mesmo fascículo apresenta ainda três outros ensaios [de Ileana Beade, Michael Rohlf e Michèle Cohen-Halimi] compostos a partir da mesma temática geral. Com isso, a partir da comemoração do tricentenário do nascimento de Rousseau, tem-se aqui um autêntico dossiê “Kant e Rousseau”, composto por doze artigos.¹

Na seção “Resenhas”, o atual fascículo de **EK** publica as análises de Elisa Magrì e Rocío Orsi, respectivamente concernentes às obras: *Diritto e storia in Kant e Hegel*, volume editado por Valerio Rocco Lozano e Marco Sgarbi, e *Body and Justice*, de autoria de Maria de Lourdes Borges e Cinara Nahra.

Para 2014, os fascículos “1” e “2” do volume “II” de **EK**, a serem publicados em julho e dezembro, já estão ambos em preparo: o de número “1”, além de artigos com diferentes temáticas, exibirá um dossiê consagrado a “Kant na América Latina de Língua Espanhola”, editado e coordenado pelo editor de **EK**, Prof. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques [UNESP]; o de número “2”, por seu turno, apresentará um dossiê destinado a “Kant e as ciências empíricas”, editado e coordenado pela editora associada de **EK**, Profa. Nuria Sánchez Madrid.

EK permanece à disposição de todos os interessados em submeter-lhe artigos, resenhas e traduções atinentes ao pensamento kantiano, lembrando-se que a revista aceita e publica material em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português.

Boa leitura!

¹ **EK** agradece a Fernando Carlucci e Bruno Malavolta e Silva, também e sobretudo a Sílvia Altmann, respectivamente pela tradução e revisão da tradução do texto de Günter Zöllner ora publicado, o qual, em atenção a pedido do próprio autor, foi transposto para o vernáculo.

EDITORIAL NOTE

The section “Articles” of this second issue of the first volume of **EK** gathers most papers discusses at the VII Marília Kant Workshop: “Kant e Rousseau” [<http://www.marilia.unesp.br/viicoluquiokant/>] (21th-23th August 2012), whose chairman was prof. Clélia Aparecida Martins (UNESP). Besides these works, the actual issue also takes in three essays more [whose authors are Ileana Beade, Michael Rohlf and Michèle Cohen-Halimi], all of them related with the aforementioned subject. Coinciding with the commemoration of the Tercentenary of J.-J. Rousseau’s birth, **EK** displays one monographic issue composed of 12 articles devoted to the subject “Kant e Rousseau”.¹

The section “Reviews” contains the analysis and discussion of Elisa Magri and Rocío Orsi regarding the books: *Diritto e storia in Kant e Hegel*, a collective volume edited by Valerio Rocco Lozano and Marco Sgarbi, and *Body and Justice*, authored by Maria de Lourdes Borges and Cinara Nagra.

Issues 1 and 2 of the second volume of **EK**, to be published in July and December of 2014, are already under preparation: issue 1, which will also include free subject articles, shall be a monographic devoted to the subject “Kant in the Latin America in Spanish language”, edited and coordinated by **EK** editor-in-chief, Prof. Ubirajara Rancan de Azevedo Marques (UNESP); issue 2 will be also a monographic, focused on the topic “Kant and the empirical sciences”, edited and coordinated by **EK** associated editor, Prof. Nuria Sánchez Madrid (UCM).

Last but not least, **EK** remains always at disposal of the Kant scholarship interested on submitting articles, reviews and translations, which could be written in German, Spanish, French, English, Italian and Portuguese, to the peer review system of this periodical.

Good reading!

¹ **EK** thanks Fernando Carlucci and Bruno Malavolta e Silva, and especially Sílvia Altmann, for their translation and linguistic review of Günter Zöllner’s paper, which was translated into the Portuguese according to the wish of the author.

IN THE BEGINNING WAS THE DEED ON THE ORIGIN OF PROPERTY AND SOCIETY IN ROUSSEAU AND KANT

Alessandro PINZANI¹

According to Reinhard Brandt, the genesis of right in Kant represents a sort of inversion of the biblical account of the genesis of the world. As this German interpret said: “In the beginning was the deed, not the word”.² At the beginning of the legal relations among individuals there is no contract (the word), stipulated in the context of a symmetric relationship among equal subjects, but an arbitrary act, the *prior apprehensio* of § 14 of the *Doctrine of Right*, through which a double asymmetric relationship among individuals arises: the first, the decisive one, is that between owners and not-owners; the second one, less relevant, arises among the group of owners between those who own different parcels of the land that originally was common land.

Kant follows Rousseau – at least the Rousseau of the second *Discourse* – in describing the origin of inequality among humans as a result of the establishment of private property of land; however, contrarily to the Genevan thinker, the German seems not to complain about the deplorable results of this episode. In this paper I would like to present briefly the context in which Rousseau tells the story of the origin of private property and complains about its consequences (I), and then present summarily the way in which Kant tells the same episode (II). I shall use this Kantian version to make two kinds of remarks. The first one refers to the legal subject emerging from the *Doctrine of Right* (III). The second one refers to a not so uncommon error among interpreters, that is, the idea that Kant justifies the existence of the State with the necessity of guaranteeing private property. I shall try to show that, actually, in Kant the *exeundum e statu naturali* has a different theoretical and motivational basis (IV).

I

One could say that according to Rousseau there is a sort of dialectic operating in the history of humankind. Its first moment is the original natural state, in which humans are

¹ Alessandro Pinzani is professor for ethics and political philosophy at the UFSC (Florianópolis) and a fellow-researcher of CNPq. He earned an M.A. in philosophy at the University of Florence (Italy), as well as a PhD and a *Habilitation* in philosophy at the University of Tübingen (Germany). He was a visiting scholar at Columbia University and at the Humboldt University in Berlin. Among his books are: *Diritto, politica e moralità in Kant* (with Maria Moneti, Milan, 2004), *Jürgen Habermas* (Munich, 2007), *An den Wurzeln moderner Demokratie* (Berlin, 2009).

² Reinhard Brandt made this remark during a debate in the context of the *International Kant Conference* that was organized by the University of Lodz (Poland) in September, 2010.

happy because they live in seclusion and autarchy, and because they only have animal needs connected to survival. Nonetheless, in this first moment they do not have any moral notion of what is just and unjust, good and evil; actually, they do not have any conscience at all. The second moment consists in abandoning the natural state: men form the first societies and start judging each other, comparing reciprocally. As a consequence, they develop artificial needs and in order to satisfy them, they have to renounce to their original autarchy. It is the moment of the Fall, so to say, of the loss of that innocence and amorality that characterized the pristine state. It is in this moment that private property and economical inequality arise, dividing humankind (in Rousseau's quite simplistic view) between "the rich" and "the poor". This primitive society corresponds to Hobbes' state of nature, in which men do interact, but consider each other as rivals or even enemies. In order to escape the dangers connected to this situation of concurrence and war, they enter into a contract – this is the third moment – creating the State and establishing peace. Withal, this contract is unjust. It is the rich who propose it to the poor with the pretext of ending the state of enduring war; but, actually, they do only pursue their interest, since they are the only ones who have something to lose in a situation of incessant conflict, while the poor, who do not own anything, have no reason for fear, since it is quite unlikely for them to become the object of private violence and assault. The social contract ratifies and confirms the unjust situation of economical inequality by declaring it unchangeable. The resulting legal order is, consequently, also unjust and the result of this injustice is human unhappiness, which represents the real problem Rousseau is trying to solve in his oeuvre.

For this reason, the Genevan thinker aspires to give another direction to this historical process. The dialectic of human history followed the wrong path: men left the original state of animal happiness; they went through a form of life in common, in which they developed their moral and intellectual faculties, but also negative passions and unnatural needs; finally, instead of creating a civil state, in which they could attain again happiness, they created an unjust society, in which they are neither free, nor happy: the negative results of the intermediary step, that of the state of nature, were not overcome in the last step, that of civil society. Since this society results from an unjust pact, it is necessary to stipulate a new, more equitable contract that might ground a just legal order. *On the Social Contract* aims precisely at describing the content and conditions of this new pact, but here I am interested, rather, in the reconstruction of the origin of the unjust society which Rousseau offers in the *Discourse on the Origins of Inequality*.

Rousseau starts from several assumptions that are actually simple postulates. The first one is about the natural equality of human beings. Contrarily to Hobbes, Rousseau does not refer to equality in physical strength, intelligence or dangerousness, but to their original moral equality, that Rousseau opposes to the inequality dominating our society. Men are naturally unequal from a physical point of view. This inequality is based on differences concerning bodily structure, muscular strength, tendency to illness, mental and physical health etc. Moral and political inequality, on the contrary (I quote from the second *Discourse*), "consists in the different privileges, which some men enjoy, to the prejudice of others, such as that of being richer, more honored, more powerful, and even that of exacting obedience from them," and it

“depends on a kind of convention”: that means, that it has no natural basis, and it is absolutely unjustified by means of natural inequality, as Pufendorf had already stretched out in his *Ius Naturae et Gentium* (III, 2). It is, of course, this kind of inequality that Rousseau ambitions to criticize and whose origin he tries to reconstruct starting from the moment in which men left their pristine state.

In this hypothetical reconstruction of the history of mankind, Rousseau makes some important assumptions concerning human nature such as: men are free from animal instincts, they are naturally endowed with self-love and compassion, they live originally in autarchy and in a state of amorality and, most of all, they possess the quality of perfectibility. This is the source of every evil, since it is the faculty that brings men to leave their primitive state of happiness. This concept, which Rousseau takes over from Buffon, is worth of some remarks. Perfectibility is a natural faculty, that is, it was Nature herself who gave it to men; therefore, the progress of mankind is unavoidable. The beginning of this process, that is, the moment in which men start going away from Nature, marks at the same time the beginning of moral corruption, which, thence, should too be considered somehow a natural phenomenon (Kant will defend a similar position by speaking of a natural predisposition to evil: in its *Lectures on Anthropology* he says, for instance: “Depravity lies in the nature of all human beings. [...] [T]his is a universal arrangement of nature” [Friedländer, 35: 679]³). Furthermore, it is evident that it is Nature which sends men away from her: men cannot be charged with this fact. Still, they might be held responsible for having abandoned Nature following the wrong path, which led them away also from happiness. The present situation of unhappiness, inequality and injustice is caused by men, not by Nature. They could not avoid emancipating themselves from Nature, but could and should have done this in a different way, since it is not Nature that forces them to pursue their egoistic interest at the expense of the well-being of others – on the contrary: natural compassion should prevent them from acting so egoistically. Mankind’s natural history leads necessarily to the creation of civil society, but the behavior of men in it is not natural at all: they alone are to blame for the disorder reigning in it.

This is obviously a completely different account of human history than the one offered by Kant in his writings on philosophy of history. Kant too believes that Nature herself “wanted” men to emancipate and leave their original state, but according to the German philosopher, Nature equipped men with attributes, which are quite different from the ones listed by Rousseau. While both philosophers furnish the human species with perfectibility, Kant does not believe in man’s pristine happiness, autarchy and moral indifference. Rather, he thinks that men have the *natural* quality of unsociable sociability, which leads them to seek and, at the same time, to avoid their fellow humans. This is a decisive element to understand the difference between the two tales on how private ownership of land was created. In Rousseau’s version, this act is unnatural, since it is caused ultimately by a desire to be superior to others, which is not innate or part of our original nature. In Kant’s version, the desires of property, power and glory are *natural* desires – and here the German philosopher follows Hobbes *à la lettre*. Furthermore,

³ Passages from Kant’s works are quoted as following: volume of the *Akademie-Ausgabe* (first Arabic number): page (second Arabic number).

he considers private property as a necessary step to fulfill that outer freedom that constitutes the only innate right, as we shall see.

Let us go back to Rousseau. Nature does not simply give men the faculty of perfectibility, but confronts them with any possible kind of obstacle and difficulty in order to force them to use and refine reason. The first and more immediate reaction of men to these obstacles is to look for the help of others. These primitive forms of community have a short life, whose duration depends from the difficulty that made them necessary. They are not real communities, imposing obligations on their members; rather, they are casual and punctual forms of cooperation, which in the eyes of the involved individuals do not constitute any kind of bond or commitment toward others. Nonetheless, when they are faced with natural catastrophes and climatic obstacles, men realize that they need more durable forms of common life, and this leads to important novelties, namely to the rising of language, of family, and of the first comforts. But the main consequence is that men cease to live in autarchy, not only in a material sense (since they start depending on each other for their survival), but mainly in a psychological sense. When they make contact with each other, they start comparing themselves mutually. This is the “first step toward inequality as well toward vice”. *Amour de soi*, the kind of self-love that urges them to self-conservation, becomes *amour propre*, which urges them to seek the admiration of others. *This* kind of love is neither natural, nor morally neutral, but it is a cause of evil, since forces men to do everything in order to get admired, revered or feared (once more: the three desires – of power, property, and glory – listed by Hobbes and later by Kant are not natural or innate, according to Rousseau).

At the same time, the desire to be considered superior leads to the rising of newer and newer needs, which individuals are not able to satisfy autonomously, but only with the help from the others. This leads to the division and specialization of labor, which ends definitively the original autarchy and happiness. Particularly important in this sense is agriculture, since it gives rise to land ownership and private property, hence to inequality. At the same time, though, it gives rise as well to justice, since it consists in “giving to anyone what is his own”. We shall meet this connection between land ownership and justice also in Kant, but in a different meaning. It is in this context that we find the well-known description of the origin of property: “The real founder of society was the first one, who, having put a fence around a piece of land, remembered to say *this is mine* and found people simple enough to believe him”. Two points are worth noticing here. First: it is not enough to fence in a piece of land, it is necessary likewise to proclaim that it is mine. We shall see how this speech act plays a central role in Kant. Second: this individual needs other people to accept his claim without questioning it. Besides, this moment of recognition on part of the community stays at the center of Kant’s theory of ownership, as we shall see now.

II

The asymmetry among individuals created by the *prior apprehensio* goes through the whole *Doctrine of Right* like a thread, determining its structure and content. Differently from Rousseau, who deplored the consequences of the private ownership of land and of the corresponding inequality, Kant presents the asymmetry as something given, with which we have to deal without trying to modify it. This becomes evident, for instance, in the way in which Kant gives an interpretation, rather than a translation, of the pseudo-Ulpianian legal principle “*sum unicuique tribue*”, namely: “enter into a society [...] in which each can keep what is his” (6: 237)⁴. Further on in the text, distributive justice is defined as the kind of justice that gives peremptory character to mere possession (6: 267), not as the one that operates a redistribution of property in order to correct the arbitrariness of the *prior apprehensio*.

In this sense, the attempt to reinterpret the origins of Law by using the regulative ideal of the social contract (an attempt theorized in *On the common saying* and fulfilled in the *Doctrine of Right*) cannot be seen as the attempt to correct this original arbitrariness through the rationality of the social contract, as in Rousseau, but as expressing the necessity of giving to it the qualities of rationality and necessity it does not have originally. There is no attempt to substitute the deed through the word, rather to make the deed speak, so to say: an attempt to interpret the deed in a way that snatches it away from its brute silence. Let us go back again to Rousseau. In order to institute private property, the simple act of apprehension is not enough. What is needed is a speech act, a declaration that transforms that piece of fenced land in *my* piece of land. In both deeds (the act of fencing that defines the limits of the property and, at the same time, excludes others from it, *and* the act of declaring my intention of considering that piece of land as being exclusively mine) there is an anticipation of the Kantian distinction between phenomenal possession and noumenal property, between the simple natural fact of *physical* possession of a thing, and the *social* fact of claiming one's exclusive right to own that thing, even when it is not physically at hand, or when the legitimate owner is presently unable to hold it, whatever the reason for this impossibility may be. The social contract is needed to give peremptory character to this possession, which, before the existence of the State, even in its noumenal form remains subject to the arbitrary will of others, i.e. to that violence, which characterizes the absence of State. Possession (*Besitz*) must become legally recognized ownership (*Eigentum*), which can be defended through the Law against transgressors. The words “This is mine!” pronounced by the possessor must be followed by the formula “This is his property!”, imaginatively pronounced by the State, in order to establish definitively the right of the owner, as Kant explicates in § 16⁵ and in § 41 to 44 of the *Doctrine of Right*.

There is, however, another important difference between the Kantian and the Rousseauian explanation of the origin of property. According to the Genevan it suffices that the individual, who fences the piece of land and claims it as its own, finds simpletons who believe him. This would be of course unacceptable for Kant, since it would ground a right on an empirical fact, namely, on concrete acceptance by others; furthermore, this acceptance would be a mindless

⁴ English quotations from the *Doctrine of Right* come from Kant 1996.

⁵ On § 16 see Kühl 1999. On Kant's theory of property in general see also Saage 1973, Kühl 1984 and Zotta 2000.

act of groundless belief. In order to avoid this, Kant introduces a central concept: that of an original, a priori united will.⁶

This concept appears firstly in § 8, which has a symptomatic title: “It is possible to have something external as one’s own only in a rightful condition, under an authority giving laws publicly, that is, in a civil condition” (6: 255). The actual relations of property are the result of the unilateral will of individuals and “a unilateral will cannot serve as a coercive law for everyone with regard to possession that is external and therefore contingent, since this would infringe upon freedom in accordance with universal laws”. This leads Kant to defend the necessity of the existence of a “will putting everyone under obligation”, hence of “a collective general (common) and powerful will”. This will can be lawgiving only in a civil condition, in which only “can something external be mine and yours” (6:256). Some pages later, the appropriation (i.e. the act of apprehension that grounds the actual possession) is defined as “the act of a general will (in idea)” (6: 259).

The common will must have the following attributes: (1) it puts everyone under obligation, (2) it is common to all individuals (it is collective and general), and (3) it has power. The first point is not problematic: the will is the faculty of giving laws to oneself; thus, if there is a will common to all men, it would be per definition lawgiving for all of them and, consequently, it would put everyone under obligation. More problematic is the second point: how should we understand the idea of a collective, general will? It is not Rousseau’s *volonté générale*, since this is the common will of a single political community, while Kant’s general will (in accordance with Diderot’s original concept of *volonté générale*) is common to all men. It is an instance that must be thought (“in idea”, says Kant), so that the appropriation gets validated, and possession may become property not within the legal order of a particular legal community, but in general. Kant justifies the necessity of thinking such an instance by claiming that, otherwise, any act of acquisition would remain unilateral, therefore not binding for others. In other words: the unilateral, but concrete act of apprehension [*Apprehension*] (and the equally unilateral act of declaring [*Bezeichnung*] something as “mine”), must be followed by the “omnilateral”, but abstract act of appropriation [*Zueignung*] (6: 258 f.). The general will must be presupposed in order that the *lex permissiva*, which allows me to consider myself as the legitimate owner of something external, may become a *lex iustitiae distributivae*. In other words, the general will has to be thought, so that the relations of property, which are established in private right and which are unilateral and arbitrary in themselves, may be recognized as legally valid. Kant asserts that even before the creation of the civil condition there is a duty “to recognize the act of taking possession [*Beitznehmung*] and appropriation [*Zueignung*] as valid, even though it is only unilateral”, so that even “provisional acquisition of land” has “rightful consequences” (6:267). Kant’s main concern here is to secure private right by creating public right. Accordingly, the task of the general will is not to redefine the unilateral, arbitrary relations of property, but to make them definitive. In this sense it is confusing that Kant speaks here of distributive justice. At most, it can be a matter of secondary distribution, i.e. of reestablishing relations of property that were put into question. The common will seems to have merely the function of giving legal

⁶ In his very detailed commentary on § 1-9 Hans-Friedrich Fulda does not seem, quite surprisingly, to give much importance to this a priori united will (Fulda 1999, 113).

validity to unilateral, arbitrary property.⁷ The third point concerns the claim that the common will must have some kind of power. Since Kant is trying to justify the necessity of public right, he is referring obviously to State power, which actually implements laws, among others the distributive law, i.e. the law that makes it possible that everyone keeps what is his. The general will finds its expression in State power, as it becomes clear in § 41, where Kant presents the “transition from what is mine or yours in a state of nature to what is mine or yours in a rightful condition generally” (6:305).

Kant’s description of how land ownership was originated is, thus, profoundly different from the story told by Rousseau, even if they share the exterior frame in which individuals take hold of parcels of the originally common land, and declare them to be their property. Rousseau thought – following the tradition – that all land belonged originally to all men. There was no private ownership of land, but this was rather common property of all, till an individual put a fence around a piece of it. Kant does not share this presupposition, since property (even the original common property of land) arises from acquisition, and this is possible only if the general will recognizes its validity. He distinguishes between an original community of property, based on principles, and a primitive community, based on history (hence on empiric, contingent circumstances); but even this primitive community of property “would always to be thought to be acquired and derived” (6:258), not as a given fact, as Rousseau presents it. Herein lays the main difference between our two authors with regard to the *justification* of private property. According to Rousseau, the act of taking possession of a piece of land and of declaring it one’s exclusive property is historical and contingent; furthermore, it is not only unilateral and arbitrary: it is somehow unnatural and unjust from the beginning, since it represents the appropriation of a good (land) which does not belong to anyone. According to Kant, on the contrary, land is not *res nullius*, but belongs to the community, which takes possession of it first by occupying it, then by declaring it its own, finally, by giving legal validity to this acts through an act of its general will. Once the land has become property of the community, it is possible that individuals appropriate parts of it with the consent of the general will. This act may have an historical basis, but this historical dimension is not relevant for its legal validity and for its philosophical legitimacy; moreover, it is not *unnatural* at all, it is just unilateral, as long as the general will does not validates it. But is it just? May individuals claim part of what is supposed to be common property? They may, since owning property is a necessary material condition for fulfilling one’s outer freedom – and this fulfillment is the real reason why individuals have a duty to enter into a civil condition, as we shall see. Withal, the act of appropriating parts of the original common land has important consequences for Kant’s political theory, and we should analyze them, before considering the real justification of the *exeundum*.

⁷ The idea that the State could redistribute property in order to allow every citizen to exercise their outer freedom (the only innate right) is defended by Kristian Kühl (1984).

III

The *prior apprehensio* creates economic inequality among individuals and this inequality shall never be abolished again, not even through the instauration of formal, legal and political equality among citizens, since they are never allowed to put into question the economic inequality fixed legally by the social contract, which in this respect resembles the unjust pact that according to Rousseau the rich imposed on the poor. Additionally, economic inequality is decisive for the constitution of political community in a double sense. Firstly, civil society [*Zivilzustand*] arises with the aim of giving preemptory character to the status quo of contingent, unilateral relationships of ownership – therefore of making them normatively necessary (even if this goal does not offer a justification for the existence of civil society, as we shall see). Secondly, economic inequality represents a criterion that enables us to define the class of active citizens – the only ones who really deserve to be called citizens, since those who are mere passive citizens stay under the protection of Law, but may not modify it or create it, so they are not politically autonomous. In other words, economic inequality is essential in defining citizenship.⁸

The exclusion of a large parcel of the population from active citizenship has relevant consequences for the definition of the legal subject in Kant. We may leave aside the exclusion of women, which we could consider – applying generously the so-called “principle of charity” – as being a historically contingent and theoretically irrelevant position on Kant’s side: we could claim that Kant is just reproducing a typical prejudice of his time (even if not a universally accepted one). Yet, the same cannot be said with regard to the exclusion of wagedworkers. It is not by mere prejudice that Kant arrives to defend it, but because of a specific conception of political community, according to which the only individuals who have a right to participate actively in political life and in legislation are those who have a property to be defended. This is not a particularly new argument, since we find the same position in almost all classical republican authors. From this point of view, we can observe during modern times a certain transition from a substantially aristocratic vision toward a more bourgeois one. At first the State is seen as a territory that comprehends the estates owned by landlords. They have, thus, an interest in defending the State because the latter guarantees their property – contrarily to those who do not own land (it is worth noticing that in this view the commons are not taken into account, as if those who did not own land had no interest in defending the forests where they collected wood, the grazing lands where they pastured their herds, or the fields they cultivated together with others). In a later period, the growing claims of urban bourgeoisie, which does not accept any longer to be excluded from legislation, lead to a modification of the criterion of political participation: it no longer depends on income generated by land ownership, but on income generated by autonomous work, by entrepreneurship, or by financial transactions. This process culminates in John Stuart Mill’s electoral theory, according to which the State becomes a sort of stock corporation and the citizens become stock owners, whose vote has a weight that is proportional to their share of stocks – out of metaphor: to the amount of goods and richness they produce and own. In Kant too the decisive criterion is the production and property of goods and richness. Wagedworkers do not produce goods or richness autonomously, but only

⁸ On the Kantian concept of citizenship in the *Doctrine of Right* see Pinkard 1999.

as mere instruments in the hands of their employers – particularly when they merely provide services, like the hairdressers mentioned by Kant, or like the *Gesinde*, the domestic servants, who form a sort of sub-human class that the master may treat almost as objects.⁹

Kant situates himself in the horizon of a society in which active citizens are the heads of a domestic economy that reproduces the classical *oikos*, and in which the servants hold the place of the slaves (but there is also the case of criminals whom the State gave to the family chief as bondsmen). In this sense, the Kantian republic reproduces the excluding mechanisms of the Greek *polis*: isonomy, isocracy and isegory are reserved to male adults who are as well land owners and heads of family, while all others (women, minors, foreigners and *metics* [resident aliens], wagedworkers, servants, criminals) remain excluded from the exercise of political rights and, often, also from basic civil rights, like freedom of movement or the liberty of disposing on one's body.

For this reason, the only innate right, which Kant identifies with outer freedom and with the circumstance of being *his* own master (6: 237 f.), is actually the right of some, or even of few individuals – and not simply in a contingent manner. The attribution of full citizenship (and of the corresponding rights) only to land owners or to economically independent individuals is the consequence of a certain view of the State, according to which its main function is to guarantee the property rights of the heads of family. On the other side, Kant does not follow the tradition in justifying the existence of the State because of the necessity of safeguarding private property, as it may seem from what we said till now. Then how does Kant grounds the classical *exeundum e statu naturali*?

IV

Let us start with a remark: The *Doctrine of Right* is firstly a doctrine of duties and only secondarily a doctrine of rights. This is the reason why it is opened by the reformulation of the three traditional pseudo-Ulpianian rules, which Kant calls “juridical duties”. I shall not analyze these three rules in this context.¹⁰ For my present goals it suffices to remark that the starting point of the *Doctrine of Right* is the duty to enter into a civil state with others, i.e. the duty to create a legal order. The social contract tradition offers an instrumental justification of this *exeundum e statu naturali*: the creation of the State power is the result of a calculation that leads individuals to renounce, at least partially, to their natural rights in favor of the sovereign. To express it in Kantian terms, we could say that the traditional *exeundum* is a hypothetical

⁹ He may not consider them as things, but they belong nevertheless to his property and if one of them escapes from him, he may use force to capture him and bring him back without even recurring to justice (6: 283). This “auf *dingliche* Art persönliches Recht”, i.e. this “right to a person *akin to a right to a thing*” was one of the most polemical and most discussed innovation introduced by Kant in his *Doctrine of Right* (it suffices to read its defense in the explanatory remarks to the first edition in 6: 356 ff.), precisely because of the way it seems to transform persons into things – an impression confirmed by the pages on the criminal who becomes “a bondsman [*Leibeigener*] and is the property (*dominium*) of another, who is accordingly not merely his master (*herus*), but also his owner (*dominus*) and can therefore alienate him as a thing, use him as he pleases [...] and dispose of his powers, though not of his life and members” (6: 330).

¹⁰ On this topic see Pinzani 2005 and Brandt 2012.

imperative of the sort: “If you want to safeguard your life and property, you should exit the state of nature etc.” In this vision, there is a quantitative abdication to one’s own liberty: depending from the thinker, one sacrifices a greater or smaller part of it (in Hobbes one renounces to almost all of it, in Locke just to a small part), in order to better guarantee what remains of it after this abdication. This quantitative vision is rejected by Rousseau, who substitutes it for a qualitative one: one renounces to natural freedom in order to gain a qualitatively different, superior freedom, namely civic or political freedom. At the same time, however, in Rousseau individuals are moved to take this step by their particular interest: they enter into the State to safeguard their private property, not to become free in a more sublime way. Although he condemns the unjust pact imposed by the rich on the poor, he considers the defense of property as being the main reason for which individuals enter the State, as it appears in the *Discourse on Political Economy* and in *On the Social Contract*.

The *Doctrine of Right* does not follow these traditional models. The creation of legal relationships among individuals is not presented as a hypothetical imperative. There is no attempt to justify the creation of right on the basis of pathological interests or needs, which are connected to the individuals’ appetitive nature and instrumental rationality. Is it then a categorical imperative which impose individuals to enter into legal relationship with others?¹¹ If one considers the pseudo-Ulpianan rules, apparently there is such a categorical imperative: “Be an honest man, do not wrong anyone and enter into a society with others in which everyone can keep his property” – all this unconditionally, not in order to satisfy private desires or interests. Nonetheless, at a second reading, doubts arise.

First of all, there is at least a hypothetical or conditional moment in the third rule. Kant himself mentions it: you ought to enter into society, “if you cannot help associating with others” (6:237), i.e. if you cannot avoid them and, therefore, if you cannot avoid the risk of doing harm or wrong them (a risk that, still, is always present when men live together). The State comes into existence under this condition, namely, because there is the risk of wronging others. Kant specifies this point further: because of this risk, it is necessary to give preemptory character to those rights, which have merely provisory character (we must remember that for Kant, men exit the state of nature by establishing *private* legal relations among them without the protection of the public power: his model is not a dual one, as in Hobbes or Rousseau, who distinguish simply between state of nature and civil society; Kant introduces an intermediate level, in which individuals have already entered into legal relations but without the State). Once again Kant does not follow the tradition, since he does not bases the necessity to transform the provisory rights into preemptory ones by stressing that individuals have an interest in this.¹² It is not individuals who prefer the legal security guaranteed by the State, to the instability of legal relations based solely on mutual trust. It is *reason* itself that imposes the passage from provisory private right to preemptory private right through public right. But why does reason demand

¹¹ Markus Willaschek has objected strongly to the idea of a categorical imperative for right (1997 and 2002). I agree very much with his arguments, but in this paper I shall assume an opposite view for the argument’s sake, as it will become clear in the end. Otfried Höffe (1999) considers, on the contrary, the existence of a categorical imperative of right to be central in Kant’s *Doctrine of Right*.

¹² It seems to me that Kenneth Westphal (2002) does not take this aspect into account in his commentary on Kant’s justification of possession.

this? Which is the basis of the allegedly categorical imperative of *exeundum*? The basis of ethical categorical imperatives is moral law which, on its part, is the expression of moral autonomy. Which would be the basis of a legal categorical imperative like the *exeundum*?

According to Kant, right is “the sum of the conditions under which the choice [*Willkür*] of one can be united with the choice of another in accordance with a universal law of freedom” (6:230). Apparently, such freedom can give rise only to a hypothetical imperative of the sort: “If you want to fulfill your outer freedom, you should enter into peremptory legal relations with others”. Yet, in this case, we would have a quite traditional justification for the existence of right. On the other side, it is obvious that outer freedom cannot be the basis of a categorical imperative as moral autonomy does. The ethical categorical imperative can be reduced to the formula: “act according to your moral autonomy” – and this autonomy is just part of human nature. As for the legal or juridical imperative, it could be reduced to the formula: “fulfill your outer freedom”, but this freedom does *not* belong essentially to human nature as moral autonomy does. Kant says that it is an innate right (the only one), but – as one can easily see by reading the paragraphs on criminal law in the *Doctrine of Right* – it is something we can forfeit. The individual who violates the moral law by following a pathological motive is renouncing to act autonomously, but does not lose his moral autonomy: he simply decides not to make use of it. The individual who violates the juridical law – like the criminal we mentioned before – forfeits his outer freedom, and sometimes he forfeits it forever, as in the case of death penalty or perpetual prison. Now: if he can lose his freedom (and even his personality, according to Kant), then this freedom is not an essential part of his nature, but just a contingent element of it. The fulfillment of outer freedom through right must be justified somehow. Asking “why should I be morally autonomous?” (which is not tantamount to asking “why should I act according to my moral autonomy?”) makes no sense, since it would be tantamount to asking “why should I be the rational being I am?”. The question “why should I fulfill my outer freedom?”, on the contrary, does not only make sense, but may be answered in different ways, starting with the traditional answer: “because outer freedom allows me to fulfill my desires” (this is Rousseau’s answer). Kant does not opt for this answer, since it would ground the existence of Law on man’s appetitive nature, and on his pathological desires. But why else should we fulfill our outer freedom?

There are two possible ways of answering this question and both are problematical from a Kantian point of view. The first one consists in making outer freedom the condition to fulfill ethical duty. We cannot act morally if our capacity of acting is limited by insuperable external obstacles, and if external conditions make the task impossible. In the state of nature, in which violence and insecurity reign, it is impossible to act always according to moral law. This answer seems to have a textual basis in the writings on philosophy of history (from the *Idea to Perpetual Peace*), in which Kant claims that right shall be really peremptory only when all states will be peaceful republics, in which everyone shall be sure that his outer freedom will not be threatened by his government, or by foreign powers. As intriguing as it is, this reading ends up subduing too much right to ethics. It is true that according to Kant juridical norms may not contradict ethical norms, but he is always adamant that right and ethics represent two distinct realms of moral, even if they may overlap in certain occasions. In any case, right

may not be an instrument to implement the moral law, as Kant repeatedly claims (even in the *Religionsschrift*, 6:96).

The second answer would push Kant close to Aristotle. Outer freedom, even if it does not belong essentially to human nature as moral autonomy does, belongs potentially to it, and must be fulfilled through right. This teleological foundation of the *exeundum* has, however, problematical consequences, since it is scarcely compatible with Kant's stance on such themes. According to him, there is either a categorical normativity based on the demands of practical reason, or a hypothetical one based on man's appetitive nature or on a merely *eudemonistic* teleological view: in Kant's moral writings men tend naturally to be *happy*, not to be *free*.

The basis of the *exeundum* remains therefore opaque. Nonetheless, we can exclude that men have a duty to enter into civil society in order to safeguard property. Rather, property must be safeguarded in order that men can fulfill their outer freedom, as reason demands – whichever the basis for this demand may be. This duty to fulfill outer freedom implies the duty to exit from the state of nature, and this gives rise to legal relations, which are unilateral and arbitrary, but must, nevertheless, be legally ratified by the common will – and this implies on its part the creation of State power. Ultimately, the State exists so that individuals may fulfill their outer freedom, and property is just an instrument for reaching this goal.

On the other side, the unilateral character of the origin of property gives rise to an inequality that is not only economical, but likewise legal and political, since it divides the members of the community in active and passive citizens. This division is therefore also unilateral, but it is necessary, in Kant's vision of the State as a community of land owners – a vision that we could and should reject as obsolete and altogether inadequate. Even in this case, however, we were faced with the question of why the unilateral, arbitrary *prior apprehensio* should be safeguarded instead of proceeding to a more just, more rational redistribution of property. If property is a material condition for the fulfillment of outer freedom, and if this fulfillment is a demand of reason, then reason demands as well that everyone has property enough to live in freedom, and that no one may be considered as belonging to the property of someone else, as in the case of the bondsmen, of the servants or even of wife and children with respect to the head of family. It is precisely the non instrumental, categorical character of the Kantian *exeundum* that should lead to admit the possibility of redistributing property in order to allow everyone to be her or his own master and to be free. In this sense, there is a tension between this train of thought and the actual way in which Kant constructs his theory of property. He wants to justify the *exeundum* in a categorical way, but he comes to conclusions that make sense only if the *exeundum* would be justified instrumentally, for only an instrumental justification could explain why unilateral relations of property may not be modified (individuals would never enter into the State, if the State could intervene on their property, however unjust its origin may be). Maybe the problem arises because Kant (similarly to Rousseau) does not distinguish between the justification and the motivation level. The fact that individuals would not enter into the State, if they were not sure that their property is safeguarded in any case, has to do with their personal motivation. The fact that they should enter into the State in order to be free, even if this may imply that they would have to renounce

to part of their property, so that it might be redistributed among those who were not able to get their piece of land during the original partition of the common property, does not depend on their subjective motivation, but on an objective demand of reason that justifies the creation of State. But is it possible that a thinker like Kant did not notice this difference?

ABSTRACT: This paper aims at confronting the two different accounts given by Rousseau and Kant on the origin of private property. Firstly, I shall present briefly the context in which Rousseau tells his story of this event and regrets its consequences (I). Secondly, I shall present summarily the way in which Kant tells the same episode (II), in order to make two kinds of remarks: the first one refers to the legal subject emerging from the *Doctrine of Right* (III), while the second one refers to the wrong interpretation according to which Kant would justify the existence of the State with the necessity of guaranteeing private property. Against this interpretation, I shall try to show that, actually, in Kant the *exeundum e statu naturali* has a different theoretical and motivational basis (IV).

KEYWORDS: Kant, Rousseau, (private) property, origins of the State

REFERENCES

- Brandt, Reinhard. “Sei ein rechtlicher Mensch (Honeste vive) – wie das?”. In: Brandhorst, Mario; Hahmann, Andree; Ludwig, Bernd (Hgs.). *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2012, 311-360.
- Fulda, Hans Friedrich. “Erkenntnis der Art, etwas Äusseres als das Seine zu haben (Erster Teil. Erstes Hauptstück)”. In: Höffe, Otfried (Hg.). *Immanuel Kant. Metaphysische Anfrangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie, 1999, 87-115.
- Höffe, Otfried. “Der kategorische Rechtsimperativ. Einleitung in die Rechtslehre”. In: Höffe, Otfried (Hg.). *Immanuel Kant. Metaphysische Anfrangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie, 1999, 41-62.
- Kühl, Kristian. *Eigentumsordnung als Freiheitsordnung. Zur Aktualität der Kantischen Rechts- und Eigentumslehre*. Freiburg / München: Alber, 1984.
- _____. “Von der Art, etwas Äusseres zu erwerben, insbesondere vom Sachenrecht (§§ 10-17)”. In: Höffe, Otfried (Hg.). *Immanuel Kant. Metaphysische Anfrangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie, 1999, 117-132.
- Pinkard, Terry. “Kant, Citizenship, and Freedom (§§ 41-52)”. In: Höffe, Otfried (Hg.). *Immanuel Kant. Metaphysische Anfrangsgründe der Rechtslehre*. Berlin: Akademie, 1999, 155-172.
- Pinzani, Alessandro. “Der systematische Stellenwert der pseudo-ulpianischen Regeln in Kants *Rechtslehre*”. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 59/1, 2005, 71-94.
- Saage, Richard. *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Stuttgart: Kohlhammer, 1973.
- Zotta, Franco. *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*, Freiburg / München: Alber, 2000.
- Westphal, Kenneth R. “A Kantian Justification of Possession”. In: Timmons, Mark (ed.). *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 89-109.
- Willaschek, Markus. “Why the *Doctrine of Right* does not belong in the *Metaphysics of Morals*”. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 5, 1997, 205-227.

_____. “Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant’s *Metaphysics of Morals*”. In: Timmons, Mark (ed.). *Kant’s Metaphysics of Morals. Interpretative Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 65-87.

Recebido / Received: 4.11.2012
Aprovado / Approved: 2.1.2013

HAPPINESS IN KANT AND ROUSSEAU

Michael ROHLF¹

I Theories of happiness. I begin by sketching three types of theories about happiness.

First, *hedonism* is the view that happiness fundamentally consists in a feeling of pleasure and/or the absence of pain. The word “pleasure” tends to bring to mind a sort of episodic, physical “buzz”. But I include among hedonists those who identify happiness with a prolonged, pleasurable mental state. I interpret Rousseau to be this type of sophisticated hedonist².

Second, *desire theory* is the view, held by Kant, that happiness consists fundamentally in satisfying one’s desires³. It is important to see that, although hedonism and desire theory may appear similar and they both define happiness in terms of subjective states, they are nevertheless different accounts of what happiness consists in. According to hedonism, it may be possible to live a happy life in which some of your most important desires remain unsatisfied, for example because satisfying these desires would actually be less pleasurable or lead to more pain than their remaining unsatisfied. By contrast, according to desire theory a happy life may be quite unpleasant or even painful, provided that one’s important desires are satisfied.

Third, *objective goods theory* is the view that happiness consists in possessing certain objective goods or engaging in objectively worthwhile activities. Aristotle is an objective goods theorist because he holds that happiness consists primarily in the full development and exercise of the essentially human rational capacities, both practical and theoretical⁴. In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle characterizes “the human good” as “activity of the soul in accord with virtue”, where virtue is understood as what enables something to exercise its function well⁵. Since, for

¹ Michael Rohlf is Assistant Professor of Philosophy at The Catholic University of America in Washington, DC. His main interests are Kant and modern philosophy. He has published articles in *Kant-Studien*, *Journal of Value Inquiry*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *The Cambridge Companion to the Critique of Pure Reason*, *American Dialectic*, *Proceedings of the XI International Kant Congress*, *Review of Metaphysics*, and *Idealistic Studies*.

² For sophisticated, contemporary discussion of hedonism, see FELDMAN, Fred: *Pleasure and the Good Life*. Oxford: Oxford University Press, 2004; and *What is This Thing Called Happiness?* Oxford: Oxford University Press, 2010.

³ For sophisticated, contemporary discussion of desire theory, see GRIFFIN, James: *Well-Being*. Oxford: Oxford University Press, 1986. See also Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press 1984, p. 493 ff.

⁴ NE, I.7-10. For sophisticated, contemporary discussion of objective goods theory, see KRAUT, Richard: *What is Good and Why?* Harvard, 2007.

⁵ NE, I.7 (1098a17-18). All quotations from Aristotle’s *Nicomachean Ethics* are from the Irwin translation.

Aristotle, the human function is “activity of the soul in accord with reason or requiring reason”, it follows that the human good or happiness consists in activity that requires reason and is done well – that is, in accord with virtue or excellence⁶ –. This requires developing and exercising both practical virtues of character such as bravery and temperance, and theoretical virtues of thought such as wisdom and prudence⁷. Given human nature, possessing and exercising these virtues – thus, the full development and exercise of practical and theoretical reason – is objectively good for us and essential to human happiness. And Aristotle also adds that happiness requires adequate external goods like friendship and wealth in a complete life⁸.

To distinguish objective goods theory from both hedonism and desire theory, consider again some cases in which these theories yield different verdicts. An objective goods theorist could hold that a happy life does not necessarily contain the most pleasure or desire satisfaction. Moreover, hedonists and desire theorists can maintain that happiness is possible even without some set of objectively good states or activities. But even in cases about which these theories yield the same verdict, they do so for different reasons. Aristotle, for example, holds that philosophy is the most pleasant activity and that a virtuous person fortunate enough to be able to spend much of his life doing philosophy will live a most pleasant life⁹. But what makes this person’s life happy, according to Aristotle, is not primarily the pleasure he takes in it, but the objective value of the activity in which he takes pleasure¹⁰. By contrast, if a hedonist were to agree that the philosophical life is the happiest, then this would be primarily on the grounds that it is the most pleasant life and would not depend on claims about the objective worth of doing philosophy, independently of its tendency to produce pleasure.

Again, Aristotle may hold that a happy person will not have any (significant) unsatisfied desires, since he believes that exercising virtue is most important and desires this more than anything; and because he has adequate external goods to satisfy whatever moderate desires he has for these¹¹. By contrast, a desire theorist would agree that this person is happy but could also hold that someone who desires only objectively worthless things, and satisfies these desires, is equally happy – because what contributes to one’s happiness, for the desire theorist, is not the objective worth of what one desires, but rather only the satisfaction of one’s desires, regardless of what they are desires for. So, for a desire theorist, philosophy would contribute to your happiness only if and because you desire to do philosophy, or you have some other desire that philosophy satisfies, independently of claims about the objective worth of philosophy.

III. Happiness in Rousseau. With these distinctions on the table, I turn now to Rousseau. It may seem controversial that I have characterized Rousseau as a kind of hedonist. In fact

⁶ NE, I.7 (1098a7-8).

⁷ NE, I.13; II-V; and VI.1-7, 13.

⁸ See especially 1101a15-17: “[...] the happy person is the one whose activities accord with complete virtue, with an adequate supply of external goods, [...] for a complete life”.

⁹ NE, X.7 (1177a24-27).

¹⁰ Not every kind of pleasure is good, for Aristotle, but only pleasure in objectively valuable activities (or pleasure that completes those activities) – that is, activities that accord with reason and exercise some virtue(s) (NE, X.3-5).

¹¹ This interpretation of Aristotle is defended by KRAUT, Richard: “Two Conceptions of Happiness”, *The Philosophical Review*, LXXXVIII, No. 2 (April 1979), 170-171.

Rousseau's view of happiness is very complex and has elements that resemble the other two theories of happiness in some respects. Let me begin by looking at some of these elements.

Near the beginning of Book II of *Emile*, Rousseau explicitly offers an account of what happiness consists in. He initially employs hedonistic language to distinguish between what he calls "absolute happiness", which is not possible in this life but only in an afterlife, and "man's felicity on earth":

We do not know what absolute happiness or unhappiness is. Everything is mixed in this life; in it one tastes no pure sentiment [...]. The affections of our souls, as well as the states of our bodies, are in a continual flux. [...] The happiest is he who suffers the least pain; the unhappiest is he who feels the least pleasure. Always more suffering than enjoyment; this relation between the two is common to all men. Man's felicity on earth is, hence, only a negative condition; the smallest number of ills he can suffer ought to constitute its measure.¹²

This passage seems to imply that absolute happiness would be a pure sentiment of pleasure, although in this life minimizing pain is the closest we can come to this. In both cases, happiness is understood in terms of pleasure and pain – that is, hedonistically.

But immediately after this, Rousseau appears, briefly, to translate this account into the language of desire theory. Pleasures and pains correlate with desires, he says: "Every feeling of pain is inseparable from the desire to be delivered from it; every idea of pleasure is inseparable from the desire to enjoy it; every desire supposes privation, and all sensed privations are painful". Therefore, Rousseau infers, the same substantive view of happiness can be expressed by saying that absolute happiness (in a "being endowed with senses") consists in equality between one's desires and faculties, while unhappiness is a disproportion between desires and faculties. In other words, happiness consists, if not exactly in desire satisfaction, then in the feeling that one is strong enough to satisfy one's desires; while unhappiness consists in the feeling that one is too weak to satisfy one's needs and desires¹³.

The next paragraph adds one further element to Rousseau's account, however, which makes it quite clear that he is not a desire theorist. "[T]he road of true happiness", Rousseau now says, lies

not precisely in diminishing our desires, for if they were beneath our power, a part of our faculties would remain idle, and we would not enjoy our whole being. Neither is it in extending our whole faculties, for if, proportionate to them, our desires were more extended, we would as a result only become unhappier. But it is in diminishing the excess of the desires over the faculties and putting power and will in perfect equality. It is only then that, with all the powers in action, the soul will nevertheless remain peaceful and that man will be well-ordered.¹⁴

In other words, Rousseau now claims that "the road to true happiness" has two components: 1) achieving equality between our desires and faculties, and 2) putting all of our faculties into action. A desire theorist could make the first claim but not the second. Rousseau

¹² ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Emile or On Education [Emile]*, trans. Allan Bloom, Basic Books, 1979, 80.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

does not say that leaving faculties undeveloped would make us unhappy only if we felt it as a privation and desired to put these faculties into action. Rather, he says that this would make us unhappy because, with idle faculties, “we would not enjoy our whole being” – and this would be the case even if we were entirely ignorant of the fact that we have undeveloped faculties and lacked any desire to develop them. For example, Rousseau’s savage in the state of nature has no idea of the rational powers that lie dormant in his nature, and no desire to develop them; but on this account, the savage lacks true happiness because his undeveloped faculties render him unable to “enjoy his whole being”¹⁵. So Rousseau cannot be a desire theorist. He must be either a hedonist or an objective goods theorist, depending on whether putting all of one’s faculties into action, or enjoying one’s whole being, is more fundamental to his account of happiness.

It is not clear that *Emile*, considered apart from Rousseau’s other works, provides enough textual evidence to attribute one but not the other of these two views to Rousseau. The passage I quoted earlier supports treating him as a hedonist in *Emile*, but there are other passages in which he sounds instead like an objective goods theorist, some of which I will address in a moment. In a later work, however, *The Reveries of the Solitary Walker*, Rousseau clearly commits himself to a version of hedonism. Although this may reflect the development of his views about happiness, I suggest that his account in the *Reveries* not only is broadly compatible with *Emile* but also helps to impose coherence on the account of happiness in *Emile*.

In the Fifth Walk of the *Reveries*, Rousseau repeats the claim, familiar from *Emile*, that “supreme felicity” is not possible “here-below”, on earth, where “[e]verything is in continual flux”¹⁶. In *Emile* Rousseau took the ubiquity of flux in this life to imply that happiness on earth is only a negative condition in which pain is minimized but we do not experience pure pleasure. In the *Reveries*, however, Rousseau infers from the ubiquity of flux on earth, not that we can experience no positive pleasure in this life, but rather that we cannot achieve a permanent state of pleasure. The pleasures of this life, some of which are sweet and intense, are all transitory and fleeting. But “the happiness for which my heart longs”, Rousseau says, “is in no way made up of fleeting instants, but rather [is] a simple and permanent state which has nothing intense in itself, but whose duration increases its charm to the point that I finally find supreme felicity in it”¹⁷. In this permanent state of happiness, Rousseau continues, one would enjoy nothing other than what he calls the “sentiment of existence”, which would fill the soul completely, “without any other sentiment of deprivation or enjoyment, pleasure or pain, desire or fear”¹⁸. We can achieve this permanent state of happiness only in the afterlife. But Rousseau claims that it is

¹⁵ “This transition from the state of nature to the civil state produces a most remarkable change in man by substituting justice for instinct in his conduct, and endowing his actions with the morality they previously lacked. Only then, when the voice of duty succeeds physical impulsion and right succeeds appetite, does man, who until then had looked only to himself, see himself forced to act on other principles, and to consult his reason before listening to his inclinations. Although in this state he deprives himself of several advantages he has from nature, he gains such great advantages in return, his faculties are exercised and developed, his ideas enlarged, his sentiments ennobled, his entire soul is elevated to such an extent, that if the abuses of this new condition did not often degrade him to beneath the condition he has left, he should ceaselessly bless the happy moment which wrested him from it forever, and out of a stupid and bounded animal made an intelligent being and a man” (*Of the Social Contract*, Book I, Chapter 8. In *Rousseau: The Social Contract and other late political writings*, trans. Victor Gourevitch, Cambridge: 1997, p. 53.

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *The Reveries of the Solitary Walker [Reveries]*, trans. Charles E. Butterworth, Hackett: 1992, p. 68. See also p. 122.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Reveries*, p. 68-69.

possible to enjoy the same sentiment of existence even in this life, albeit not permanently, if one manages “to spurn all the sensual and earthly impressions which incessantly come to distract us from it and to trouble its sweetness here-below”¹⁹. So, according to the *Reveries*, happiness in this life (or the closest we can come to it) has both positive and negative components: the positive component is enjoying the sentiment of existence, and the negative component is spurning the fleeting, sensual pleasures that distract us from the sentiment of existence.

Rousseau therefore distinguishes between two kinds of pleasures: sensual pleasures that are fleeting and do not fulfill us because they are always outweighed by pains; and pleasure in the sentiment of existence, which does fulfill us because it is positive and can be permanent (at least in the afterlife). The *Reveries* leaves no room for doubt that Rousseau understands the sentiment of existence as a kind of pleasurable feeling. A sentiment is a feeling, and Rousseau repeatedly characterizes the sentiment of existence as a pleasurable feeling – at one point glossing it as “feel[ing one’s] existence with pleasure”²⁰. But to understand how Rousseau intends to distinguish this fulfilling kind of pleasure in the sentiment of existence from the other, unfulfilling kind of pleasure, we must turn back to *Emile*. The sentiment of existence, Rousseau says in Book I of *Emile*, comes from the active use of our powers and faculties: “To live is not to breathe; it is to act; it is to make use of our organs, our senses, our faculties, of all the parts of ourselves which give us the sentiment of our existence. The man who has lived the most is not he who has counted the most years but he who has most felt life”²¹. By contrast, the sensual kind of pleasures that do not fulfill us come from the passive satisfaction of desires and passions²². I will return to these passive, sensual pleasures shortly. First let me note some connections with Aristotle that are suggested by Rousseau’s view that the active use of our powers gives us a sentiment of existence.

Both Rousseau and Aristotle hold that the kind of pleasure that characterizes the happy life is pleasure in the active use of our powers. But Rousseau’s account may be described as more subjectivist than Aristotle’s in two respects. First, pleasurable feelings are subjective states, and Rousseau’s hedonist framework treats them as fundamental, while Aristotle does not. But this is a purely theoretical distinction without any substantive difference, because Rousseau and Aristotle agree that happiness requires this pleasurable subjective state: for Rousseau happiness consists (positively) in the feeling of pleasure that is caused by exercising our powers, whereas for Aristotle it consists in the exercise of our powers which causes this feeling of pleasure.

¹⁹ *Reveries*, p. 69.

²⁰ *Reveries*, p. 67. On p. 69-71 alone Rousseau describes the sentiment of existence eight times as a form of pleasure or enjoyment, not including his repeated praise of its charm.

²¹ *Emile*, p. 42.

²² Rousseau has the Savoyard vicar say: “In meditating on the nature of man, I believed I discovered in it two distinct principles; one of which raised him to the study of eternal truths, to the love of justice and moral beauty, and to the regions of the intellectual world whose contemplation is the wise man’s delight; while the other took him basely into himself, subjected him to the empire of the senses and to the passions which are their ministers, and by means of these hindered all that the sentiment of the former inspired in him. In sensing myself carried away and caught up in the combat of these two contrary notions, I said to myself, ‘No, man is not one. I want and I do not want; I sense myself enslaved and free at the same time. I see the good, I love it, and I do the bad. I am active when I listen to reason, passive when my passions carry me away; and my worst torment, when I succumb, is to sense that I could have resisted’ (*Emile*, p. 278-279).

A second difference between them is more substantive, however. There is more flexibility in the kinds of lives that can be happy for Rousseau than there is for Aristotle. Aristotle holds that only one kind of ideal life is happy: the philosophical life, led by a virtuous man blessed with adequate external goods, including living in and participating in the governance of a well-run city-state. But Rousseau does not recognize only one ideal life, because he denies that human development has any (known) natural limits²³. For him, happiness in this life comes in degrees: we are happy to the extent that we enjoy the sentiment of existence, but it may be possible for us to be happier by living in a different way that enables us to enjoy the sentiment of existence more. The closest Rousseau comes to proposing an ideal life is to offer several ideals, each of which is tailored to a specific social context (or lack thereof): the savage in a state of nature is happy in one way, the Roman citizen in another, and Rousseau the solitary outcast in yet another way. Each of these is an ideal of sorts that portrays the kind of life that best enables one to enjoy the sentiment of existence within a given social context. But none of these ideals is appropriate for us in modern society. Rather, Rousseau the social critic refers to these ideals to suggest ways that modern society could be reformed so that we can enjoy the sentiment of existence more fully. But to those of us living in modern society, as it is presently constituted, Rousseau offers a different ideal of the natural man in civil society, represented by *Emile*²⁴. So it turns out that Rousseau is like Aristotle after all in offering *us* a single ideal of the happy life.

But Rousseau's ideal does not give philosophy the central role in *Emile*'s education that Aristotle gives it in the happy life. When in *Emile* Rousseau discusses what he calls objective goods – by which he presumably means states or activities that enable one to enjoy the sentiment of existence, and perhaps that are necessary for it – he mentions strength, health, good witness of oneself, the (moral) virtues, love, and especially freedom, which he calls “the first of all goods”²⁵. But he does not mention philosophy or theoretical reasoning in this context. Indeed, in the *Reveries* Rousseau says of himself that “reflection tires and saddens me; thinking always was a painful and charmless occupation for me”²⁶. But it would be a mistake to conclude from this that Rousseau fails to give philosophical thought a key role in the ideal of the happy life that he offers for us. *Emile* does not give prominence to theoretical reasoning as a source of happiness because it is a book about educating children, and Rousseau believes that “purely speculative knowledge is hardly suitable for children”²⁷. It does not follow, however, that Rousseau disdains purely speculative knowledge as a source of happiness for adults. Indeed, when *Emile* strays from the topic of education, as in the Savoyard vicar's confession of faith, Rousseau calls “the study of eternal truths, [...] the love of justice and moral beauty, and [contemplation of] the regions of the intellectual world [...] the wise man's delight”²⁸. Rousseau's autobiographical reflection in the *Reveries* that he himself did not delight much in thinking is consistent with

²³ *Emile*, p. 62. See also the *Second Discourse*, in *The Discourses and other early political writings*, trans. Victor Gourevitch (Cambridge, 1997), 141.

²⁴ For discussion of these ideals, see REISERT, Joseph R.: *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue* (Cornell, 2003), chapter 5, especially p. 134-140.

²⁵ *Emile*, p. 84. See also p. 81 and p. 324.

²⁶ *Reveries*, p. 91.

²⁷ *Emile*, p. 177.

²⁸ *Emile*, p. 278. See also p. 283 f.

this view if we interpret it as a confession that Rousseau is not a wise man, which in turn would be consistent with his confession earlier in the same work that he is not a virtuous man and is too weak to live together with others in society²⁹. But Rousseau denies that his own life provides an appropriate ideal for those of us who can and do live in modern society. The ideal he offers for us of the natural man in civil society, represented by Emile, is consistent with Aristotle's ideal in giving centrality to theoretical study as a positive source of happiness; although Rousseau does not go so far as to privilege knowledge over action³⁰.

Rousseau's main difference with Aristotle is his special emphasis on and account of sources of unhappiness that are unique to modern society, on account of which we have a greater need to remove sources of unhappiness than to seek out positive sources of happiness such as philosophy. Positive sources of the sentiment of existence are plentiful for us because the competitive rigors of modern society tend to develop our faculties to such a high degree. But the same conditions that promote the advanced development of our higher faculties also breed unnatural passions that enslave us and distract us from truly fulfilling pleasures. On Rousseau's account this problem originates in an unavoidable conflict that everyone in modern society experiences between our natural sentiments and the demands of society³¹. We have a natural passion of self-love (*amour-propre*), which drives us to compare ourselves with others in society and to see ourselves, through the eyes of others, as equal or superior to them³². But in modern society, prevailing social standards have come to place value on things that are not natural needs – such as wealth, status, and technology. We internalize these prevailing standards of comparison because of self-love, which through imagination transforms our passions and gives us new needs to meet or exceed these artificial standards. We thus come to identify happiness with the fleeting pleasure of satisfying unnatural needs. But this sort of “happiness” is almost entirely illusory. The desire for such happiness is better described as a need to avoid the unhappiness of seeing oneself as inferior to others. There is no stable and positive state of fulfillment to be found through comparing oneself to others according to shifting social standards that are not based on natural needs. Desires to compare favorably with others in this way, when satisfied, yield at best transitory pleasures that are quickly followed by new, stronger desires to maintain or improve that status, which are increasingly more difficult to satisfy, especially in a competitive social environment in which one person's success at being seen as superior to others motivates those others to redouble their efforts and come out on top next time.

²⁹ *Reveries*, p. 77, 83.

³⁰ Aristotle arrives at his view that the happy life is the philosophical life by initially defining happiness as the highest good and then arguing that theoretical study of what is eternal and unchanging (i.e., philosophical activity in that sense) has all the characteristics of the highest good, because it is the most complete end, choiceworthy for its own sake, self-sufficient, and uniquely human (NE, 1.7 and 10.7). Rousseau does not follow this procedure, perhaps in part because he does not hold that happiness is the highest good – he thinks that virtue is the highest good, or some combination of virtue and happiness, where these are treated as conceptually distinct from one another. (See COOPER, Laurence D.: *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*, Penn State: 1999, 26 ff.). But he does hold that happiness is a pleasurable psychological state that has many of the very same characteristics that Aristotle requires of the highest good: the sentiment of existence is complete since we desire nothing more and want to remain in that state permanently, it is desirable for its own sake, it is self-sufficient in the sense that it does not depend too much on external goods, and we must engage our uniquely human capacities (if not only these capacities) in order to experience it.

³¹ *Emile*, p. 40 f., 213, 288, 291 ff., 317.

³² For discussion of the desire to be the best, see NEUHOUSER, Frederick: *Rousseau's Theodicy of Self-Love* (Oxford, 2008), p. 59 ff.

This is why Rousseau holds that the path to true happiness requires concentrating above all on the negative task of avoiding the unnatural passions formed through social comparison under the influence of self-love, and spurning the false pleasures of satisfying such passions. But the same social conditions that make these unnatural passions so difficult for us to avoid also force us to develop other natural powers, sentiments, and passions that can be positive sources of true happiness for us. These include reason, moral sentiments (conscience), and the passion of love. I have discussed how Rousseau regards theoretical reasoning as a positive source of happiness. He also holds that moral goodness and love are essential to our happiness. Moral goodness is essential because, without it, we will feel pangs of conscience and be incapable of self-respect; and because satisfaction with ourselves for acting morally is also a positive source of pleasure. Virtue is essential to our happiness for the same reason that Rousseau describes freedom as “the first of all goods”: because virtue involves the freedom of self-governance, which is necessary to control and satisfy our desires, as well as being a positive source of pleasure in the practical use of our rational powers³³.

What virtue and love have in common is that both are essential to the happiness of weak beings like us. But they differ in that virtue is the strength to overcome our weaknesses, to govern our needs, and to be self-sufficient; while love involves irreducible dependence on others³⁴. Rousseau calls love “the supreme happiness of life” because, at least in modern societies, human beings unavoidably depend on one another and share “common needs” that “unite us by interest”, as well as “common miseries” that “unite us by affection”³⁵. The ultimate reason why absolute happiness is not possible for us in modern society – even with the advanced development of our powers, and even if we manage to avoid unnatural passions and their illusory pleasures – is that “the source of true happiness is within us”; but in modern society it is impossible to avoid depending on others³⁶. Even Emile, with his exemplary education, develops a strong passion of love for Sophie and fails to avoid forming attachments that make his happiness depend on others. I take this to mean that, on Rousseau’s view, we have no choice but to live outside ourselves or to depend on others to some extent for our happiness in this life, but we do have a choice about the form our dependence on others takes. Either we live outside ourselves by chasing an illusory happiness defined by unfulfilling social comparisons; or we live outside ourselves by forming attachments based on the moral sentiments and the

³³ *Emile*, p. 84. See also 81 and 324. In the *Reveries*, Rousseau says that “virtue consists in overcoming [our inclinations] when duty commands in order to do what duty prescribes” (77). And in *Emile*, he says that “the virtuous man [...] knows how to conquer his affections; for then he follows his reason and his conscience; he does his duty; he keeps himself in order, and [he alone is] really free” (444 f.).

³⁴ *Emile*, p. 444.

³⁵ *Emile*, p. 327, 221. Even in the *Reveries*, Rousseau the solitary outcast indicates that love is necessary to complete his own happiness by recalling in the final, unfinished Tenth Walk – written shortly before he died – his youthful love affair with Mme de Warens.

³⁶ *Reveries*, p. 13. This is also how Rousseau distinguishes between us and the savage in a state of nature: “the Savage lives within himself” – although this is not enough to qualify him for true happiness, on account of his undeveloped faculties – but the “sociable man, always outside himself, is capable of living only in the opinion of others and, so to speak, derives the sentiment of existence solely from their judgment” (*Discourse on Inequality*, p. 187).

natural passion of love, both of which enable us to feel the sentiment of our existence *in* others, by identifying our interests and uniting our affections³⁷.

So Rousseau is a kind of hedonist who holds that virtue, the development of rational powers, and love of others are necessary for becoming happy, insofar as it is possible to become happy in this life. Having established this, I turn now to Kant, who – I will argue – holds similar views but expresses them in terms of a different subjectivist conception of happiness.

IV. Happiness in Kant. It is not controversial to claim that Kant holds a desire theory of happiness. He says repeatedly and consistently in different works that happiness, on his view, is the idea of a state in which all of one's inclinations are satisfied, over the entire course of one's life – where an inclination for Kant is a habitual desire³⁸.

If this much is uncontroversial, however, it is more controversial to claim that, on Kant's view, certain objective goods, especially virtue, promote one's own happiness. This may seem surprising in part because Kant repeats nothing more frequently in his texts on moral philosophy than that both the moral law itself and the motive to act morally cannot be derived (directly or indirectly) from an interest in one's own happiness; rather, they have an a priori basis in pure reason, which must be distinguished with the utmost precision from the satisfaction of sensible inclinations and desires. Nevertheless, it would be entirely consistent with that view to hold that acting from a purely moral motive, without taking account of any interest in one's own happiness, can shape one's sensible nature in a way that tends to enhance one's prospects of becoming happy. The key to Kant's version of this view, I will argue, is the Rousseauian idea that the content of our desires and what we take pleasure in is not entirely fixed by our nature, but rather can be shaped both through social comparison and by moral ideas. Becoming virtuous for Kant has the effect

³⁷ “[W]hen the strength of an expansive soul makes me identify myself with my fellow, and I feel that I am, so to speak, in him, it is in order not to suffer that I do not want him to suffer. I am interested in him for love of myself, and the reason for the precept [of doing to others as we would have them do unto us] is in nature itself, which inspires in me the desire of my well-being in whatever place I feel my existence. [...] Love of men derived from love of self is the principle of human justice” (*Emile*, 235n). This is also how Rousseau characterizes the sweet, natural sentiment of pity, which transports us out of ourselves and into the suffering of others (221 ff.). The reason that forming attachments based on love or moral sentiment does not bring absolute happiness is that it makes our happiness depend in part on factors outside of our control, and in this life – where everything is in flux – this amounts to courting disappointment. Moreover, it is possible for duty and happiness to conflict, and in that case duty takes precedence. In *Emile*, this conflict takes the form of the adult *Emile*'s duties to his fatherland that may call him away from his rustic, family life with Sophie (*Emile*, 473). Since even the truest happiness possible for us in modern society thus depends in part on fortune and may be taken away from us by factors beyond our control, Rousseau has two final recommendations regarding the sort of attitudes that should accompany our pursuit of happiness. To avoid disappointment, we should practice a kind of psychological detachment when misfortune strikes. Realizing that happiness depends on attachments to people and things that are not in our control, when fortune takes these (and thus part of our happiness) from us, we can minimize our loss by eventually moving on (*Emile*, 472). But Rousseau tempers this stoic recommendation with another one that he puts in the mouth of the Savoyard vicar, who asks: “what felicity is sweeter than sensing that one is ordered in a system in which everything is good?” (292). Note that (266) the point of the vicar's speech, he says, is to explain why he's happy and the true value of life). In other words, for Rousseau this limited detachment is advisable only if it is accompanied by faith that – in the end, at least in the afterlife – everything necessary for our happiness that we cannot secure for ourselves will be provided.

³⁸ MS AA 06: 212. For example, in the *Critique of Pure Reason*, Kant says: “Happiness is the satisfaction of all of our inclinations (*extensively*, with regard to their manifoldness, as well as *intensively*, with regard to degree, and also *protempore*, with regard to duration)” (A 806/B 834). In the *Groundwork*, he calls happiness “complete well-being and satisfaction with one's condition” and says that the idea of happiness sums up the entire satisfaction of all of our needs and inclinations (AA 04: 393, 399, 405). The *Critique of Practical Reason* defines happiness as “the state of a rational being in the world in the whole of whose existence *everything goes according to his wish and will*” (AA 05: 124. See also 5:22). See also, for example, *Critique of Practical Reason*, AA 05: 22; and KU AA 05: 208, 430 f., 434. For a different interpretation, according to which Kant is instead a hedonist about the nature of happiness, see MORRISSON, Iain P. D.: *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Ohio University Press, 2008, 114.

of shaping our desires so that more and more they become desires for developing our rational capacities and promoting the happiness of others. Shaping our desires in this way enhances our own prospects of becoming happy because it puts our happiness more (but never entirely) within our own control; and because, insofar as our happiness remains dependent on factors outside of our control, it makes our happiness compatible with the happiness of others and so removes one of the chief obstacles to our happiness.

Consider first the evidence that Kant agrees with Rousseau that social comparison can shape our desires. In the *Idea for a universal history with a cosmopolitan aim*, Kant claims that nature's aim for the human species is not our happiness but the development of our reason, which – following Rousseau – he defines as the essentially limitless ability to extend our powers beyond natural instinct³⁹. The means nature employs for achieving this end, Kant says, is social antagonism or “the *unsociable sociability* of human beings”, which he characterizes as a combination of two opposing natural tendencies: first, the natural inclination to enter into society and to become socialized; and, second, “the unsociable property of willing to direct everything so as to get [our] own way”⁴⁰. The combination of these two opposed forces in human nature “awakens all the powers of the human being, brings him to overcome his propensity to indolence, and, driven by ambition, tyranny, and greed, to obtain for himself a rank among his fellows, whom he cannot *stand*, but also cannot *leave alone*”⁴¹. Kant again defines reason as the ability to extend our powers beyond instinct in the *Conjectural beginning of human history*, which mentions Rousseau explicitly; but in this essay he adds that “it is a property of reason that with the assistance of the power of imagination it can concoct desires not only *without* a natural drive directed to them but even *contrary to it*”⁴². The way reason creates new desires is by making comparisons between objects of existing desires and other, similar objects, for which we then develop new desires. From here it is but a short step to using reason to make social comparisons that produce new desires in us, and then to deliberately manipulating the desires of both oneself and others in order “to influence others to respect [...] us (through the concealment of that which could incite low esteem)”⁴³. The result in our current state of development is that now “restless reason [...] drives [us] irresistibly toward the development of the capacities placed in [us...] to take upon [ourselves] the toil [we hate] and run after the bauble [we despise...], on account of all those trivialities [we are] even more afraid to lose”⁴⁴.

So when Kant defines happiness as the idea of a state in which all of our inclinations are satisfied, he is talking at least in part about desires that are formed through social comparison – hence desires that may not reflect, and may even conflict with, our natural needs. The nature of human reason itself (i.e., our unsociable sociability) drives us to understand our happiness in this way, which has the effect of making happiness essentially impossible for us, at least in this life. This is what Kant means by calling happiness an idea: on his view ideas can never be

³⁹ IaG AA 08: 18 f.

⁴⁰ IaG AA 08: 20 f.

⁴¹ IaG AA 08: 21.

⁴² MAM AA 08: 111.

⁴³ MAM AA 08: 113.

⁴⁴ MAM AA 08: 115.

fully instantiated in the sensible world⁴⁵. It would be impossible to satisfy all of our desires if any of them conflicted with one another, and Kant holds that desires formed through social comparison sometimes conflict with our natural drives⁴⁶. Moreover, we do not even have a determinate idea of what would satisfy all of our desires, because our desires change and we could not know everything we will ever desire over the course of our entire lives, and because our finite minds could never calculate what would satisfy all of these desires even if we knew them and even if they were all mutually consistent⁴⁷. But despite this, our nature drives us all the same to chase after this illusory idea of happiness, because it stimulates the development of our rational capacities, and nature's aim is not our happiness but the development of reason in the human species as a whole.

This sounds very similar to what Rousseau says about seeking happiness through unfulfilling pleasures based on social comparisons. But for Rousseau that is only one conception of happiness – and a false one – which he urges us to replace with another, true conception of happiness based on fulfilling pleasure in the sentiment of existence. Rousseau understands both of these conceptions of happiness hedonistically, but he distinguishes the kinds and sources of pleasure at the root of each. I suggest that, although Kant uses a desire theory instead of hedonism, he too distinguishes two chief sources of the desires in whose satisfaction we may place our happiness. Besides desires based on natural drives, for Kant our default condition is to understand our happiness mainly in terms of satisfying desires formed through social comparison, as just described. But it is also possible to shape our desires by moral ideas; and becoming virtuous, which is not our default condition, has the effect that our desires become shaped progressively less by social comparisons and more by moral ideas.

In the earlier moral writings of Kant's critical period, such as the *Groundwork* and *Critique of Practical Reason*, he assumes that people think first about their own happiness and only later about morality. In the *Groundwork* he says that maxims arise from desires and inclinations with the cooperation of reason, by which he means that we initially formulate maxims in order to satisfy our desires, where a maxim is a subjective principle of action that says how we propose to act and why⁴⁸. Only later, after we have formulated maxims in this way, do we consider whether they are morally permissible⁴⁹. However, later, in the *Doctrine of Virtue*, Kant no longer assumes that people think about morality only after their own happiness. Instead, he claims that we have an ethical duty to set certain ends: specifically, the ends of perfecting oneself and promoting the happiness of others⁵⁰. Kant's claim that we have a duty to set these

⁴⁵ A 367/B 310 f. See Michael Rohlf, "The Ideas of Pure Reason", in: *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, Cambridge: Paul Guyer, ed., 2010, 190-209.

⁴⁶ KU AA 05: 430. See also KpV AA 05: 118, where Kant says that happiness is impossible because satisfying desires only produces new desires.

⁴⁷ GMS AA 04: 399, 417 ff. ; *Critique of Practical Reason*, AA 05: 26.

⁴⁸ GMS AA 04: 427. See also *Critique of Practical Reason*, AA 05: 73 and 74. On maxims, see AA 04: 401n.

⁴⁹ We (should) decide by asking ourselves whether we can will those maxims as universal laws. In Kant's favorite example, a man "finds himself urged by need to borrow money" that he cannot repay; but since he knows that nobody will lend him money unless he promises to repay it, he formulates a maxim to tell a lying promise to repay money that he knows he will not repay (GMS AA 04: 402 f., 421 ff.). He formulates this maxim to satisfy his needs and only later stops to consider that it is not morally permissible because it cannot be willed as a universal law.

⁵⁰ TL AA 06: 385 ff.

two general ends means that we can and ought to formulate maxims to act in ways that aim at achieving these ends⁵¹. So now maxims do not necessarily arise from desires and inclinations, but can arise directly from the idea of an ethical duty⁵².

This difference between the *Groundwork* and *Critique of Practical Reason*, on the one hand, and the *Doctrine of Virtue*, on the other, may either reflect development in Kant's views on moral psychology in the interim, or it may instead reflect a change of emphasis on Kant's part from an agent's earlier to later stages of moral development⁵³. Either way, the *Doctrine of Virtue* is unique in focusing on Kant's conception of virtue and what he calls duties of virtue. A duty of virtue is a duty to set oneself an end; all specific duties of virtue fall under the general duties to set the ends of perfecting oneself and promoting others' happiness. Because setting an end is essentially an act of freedom, duties of virtue are not subject to external enforcement – that is, others can constrain my external actions (i.e., the movements of my body) but only I can make something my end⁵⁴. (Most)⁵⁵ duties of virtue are also imperfect or wide duties, which require us to set ends but give us “playroom” or latitude in deciding how and when to pursue these ends⁵⁶. Finally, duties of virtue are quite permissive: it is possible to discharge them minimally simply by having the relevant ends without doing anything to pursue them or pursuing them minimally. For example, I may choose to fulfill the duty to promote others' happiness by teaching a child to read or by writing a paper about happiness; and I can genuinely have these ends without helping the child to read on any particular occasion, because I spend so much time writing about happiness. But ethics for Kant is not just about discharging duties. It is also about developing virtue, understood as the strength of will to govern oneself and to overcome internal obstacles to fulfilling one's duties⁵⁷. Complete virtue, or what Kant sometimes calls holiness, is an unattainable ideal for human beings⁵⁸. Our goal should be to progress continually toward this ideal by bringing “closer to *narrow* duty [...] the maxim of complying with wide duty (in [one's] disposition)”⁵⁹. In other words, to become virtuous we should not be content to comply minimally with our duties; instead, we should strive to treat the wide duties to perfect ourselves and to promote others' happiness more and more as if they

⁵¹ See TL AA 06: 389: “the end that is also a duty can make it a law to have such a maxim”.

⁵² For example, I may originally formulate the maxim to help a child learn to read simply because I believe that I have a duty to promote others' happiness and that helping this child learn to read will promote her happiness. I may genuinely take no account of my own happiness in formulating this maxim at any stage.

⁵³ I do not wish to take a position here on which of these two explanations of differences between these texts is to be preferred. Note that on the latter explanation, according to which the differences reflect only a change of emphasis, Kant himself may have believed when he wrote the *Groundwork* and *Critique of Practical Reason* that maxims can arise directly from the idea of an ethical duty. But he does not say this in those works. Instead, he says that maxims arise directly from desires and inclinations, but he leaves room between proposing a maxim and acting on it for duty to motivate us to act only on morally permissible maxims, as if duty does not inspire us to propose maxims in the first place. I thank an anonymous reviewer from *Estudos Kantianos* for pressing me to clarify this point.

⁵⁴ TL AA 06: 381 ff.

⁵⁵ What Kant calls duties of respect (AA 06: 449 f., 462 ff.) seem to be an exception, as well as the duty to increase one's moral perfection (AA 06: 446).

⁵⁶ TL AA 06:390 ff.

⁵⁷ See, for example, TL AA 06: 380, 383 f., 390, 394f., 405 ff.

⁵⁸ KpV AA 05: 83 ff.; *Doctrine of Virtue*, AA 06: 409.

⁵⁹ TL AA 06: 390.

were narrow duties that require us to perfect ourselves as much as possible, and to promote the happiness of as many others as much as we can⁶⁰. Progressing toward the ideal of virtue involves taking these ends progressively more seriously, so that our maxims arise more and more from them instead of (solely) from our desires⁶¹.

Kant holds that progressing toward virtue in this way shapes our sensible nature so that we come more and more to desire our own perfection and the happiness of others. Virtue does not consist, for Kant, in shaping desires so that they follow reason; it consists in the strength of will to act morally by representing moral ideas to ourselves in a way that overpowers internal obstacles to doing our duty⁶². But one effect of developing virtue is that we come to desire the ends of duty and to take pleasure in signs of their achievement. Kant is committed to this view because he holds that reason creates new desires whenever we set ourselves an end and represent that end as something we can achieve. In the *Critique of Practical Reason*, Kant says that either the experience or the expectation of pleasure is what causes us to form desires: we come to desire an object whenever we expect obtaining it to give us pleasure⁶³. But he defines “pleasure” as “the representation of the agreement of an object or of an action with the subjective conditions of life”, and he includes the will among what he calls subjective conditions of life⁶⁴. According to this definition, to represent an end that we have set ourselves as achievable, as possible through our will, is pleasurable and thus causes us to desire the achievement of that end. Kant’s somewhat different definition of pleasure in the *Critique of Judgment* also supports this view. There he says that pleasure is a representation of the feeling of life or the promotion of the powers of life, while displeasure represents the inhibition of life⁶⁵. This definition of pleasure is similar to Rousseau’s characterization of the sentiment of existence as pleasure in the active use of one’s powers. Together with Kant’s assumption that desires arise from the expectation of pleasure, this definition implies that using reason to set oneself an end, and actively pursuing it, produces pleasure and thus causes us to desire that end.

So Kant holds that progressing toward the ideal of virtue, by taking the ends of perfecting oneself and promoting others’ happiness more and more seriously, has the effect

⁶⁰ Kant also says that to become virtuous we should strive to fulfill duties of right (which are narrow or perfect duties) from the motive of duty, which those duties themselves do not require (*Doctrine of Virtue*, AA 06: 390 f., 392 f.).

⁶¹ See Kant’s language at GMS AA 04: 430, where he is discussing the duty to promote others’ happiness: “the ends of a subject who is an end in itself must as far as possible be also *my* ends, if that representation is to have its *full* effect on me” (Kant’s emphasis).

⁶² This is why the *Groundwork* provides multiple formulations of the categorical imperative that aim to “bring an idea of reason [i.e., the moral law] closer to intuition (by a certain analogy) and thereby to feeling” (AA 04: 436).

⁶³ KpV AA 05: 23. See also *Groundwork*, AA 04: 427; and MS AA 06: 211 f. This is related to Kant’s claim in the *Idea* and *Conjectural Beginning* essays that reason forms desires by making comparisons with objects we already desire. If I desire ice cream, then I expect (perhaps from past experience) that ice cream will give me pleasure. Reasoning that frozen yoghurt is similar to ice cream may then lead me to expect that it too will give me pleasure, which causes me to form a new desire for it.

⁶⁴ KpV AA 05: 9n. Kant’s text here is complicated. The full passage reads: “**Life** is the faculty of a being to act in accordance with laws of the faculty of desire. The **faculty of desire** is a being’s *faculty to be by means of its representations the cause of the reality of the objects of these representations*. Pleasure is the *representation of the agreement of an object or of an action with the subjective conditions of life*, i.e., with the faculty of the *causality of a representation with respect to the reality of its object* (or with respect to the determination of the powers of the subject to action in order to produce the object)”. Later in the same text, Kant defines “the will” as “a faculty either of producing objects corresponding to representations or of determining itself to effect such objects” (AA 05: 15). So, while he does not simply identify the will with “the subjective conditions of life”, clearly Kant means to include the will among the subjective conditions of life to which he refers here.

⁶⁵ KU AA 05: 204, 278. See also AA 05: 220; EEKU AA 20: 230 f.; and the editor’s note 3 on p. 366.

of shaping our sensible nature so that we progressively desire – and thus place our happiness in – the achievement of these ends more and more, while social comparison shapes our desires proportionately less⁶⁶. The fact that Kant holds this view, however, can be obscured by his tendency to emphasize that moral motivation does not reduce directly or indirectly to any sort of desire for pleasure, not even pleasure in acting morally⁶⁷. Kant insists that the only feeling that arises directly as an effect of determining one's will by the moral law is a feeling of pure respect for the moral law, which is not pleasurable but painful because the moral law “*infringes upon self-love*” and “*strikes down self-conceit*”, while revealing how far we fall short of the ideal of virtue⁶⁸. But this does not imply that in exercising our rational powers to set ends that are duties, and in pursuing or achieving these ends, we experience no pleasure. Kant draws a distinction here between acting from pure respect for the moral law, and acting for the sake of some end. Acting from pure respect for the moral law does not itself involve or produce pleasure; but pursuing ends does cause us to desire and take pleasure in the achievement of those ends. The key point is that progressing toward virtue by setting and pursuing the ends that are also duties – i.e., one's own perfection and the happiness of others – involves *both* acting from pure respect for the moral law *and* pursuing these ends. As a result, our sensible nature is shaped by moral ideas, as we come to desire the achievement of ends that we set from a purely moral motive.

Because Kant is at pains to distinguish the satisfaction of these and all other desires from moral motivation – i.e., to distinguish moral motivation from the desire for one's own happiness – he is very careful to describe happiness as the passive satisfaction of desires, and to contrast happiness with what we actively do. Passages in which he draws this contrast typically also claim that the worth of our existence comes only from what we actively do and not from what we passively enjoy, i.e., not from happiness. For example, in the third *Critique* he says: “It is easy to decide what sort of value life has for us if it is assessed merely by **what one enjoys** (the natural end of the sum of all inclinations, happiness). Less than zero”⁶⁹. Later he adds that the value of a human being's existence “consists in what he does, in how and in accordance with which principles he acts, not as a link in nature but in the **freedom** of his faculty of desire, i.e., a good will is that alone by means of which his existence can have an absolute value”⁷⁰. I take Kant to mean that even when we desire ends that are also duties – for example, if you desire to perfect your theoretical reasoning capacity by pursuing a philosophy degree – the satisfaction of these desires is conceptually distinguishable from the activity of pursuing and achieving those ends. Even though the activities of thinking, studying, writing papers, etc., are causally responsible for your achieving the end of receiving a degree, these activities can be

⁶⁶ In addition to the texts I focus on here, Kant also makes a strong case for the virtuous habitation of desires in the *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. I discuss this text in ROHLF, Michael: “Emotion and Evil in Kant”, in: *Review of Metaphysics* 66 (June 2013), pp. 3-26.

⁶⁷ “In a practical law [i.e., of duty] reason determines the will immediately, not by means of an intervening feeling of pleasure or displeasure, not even in this law” (KpV AA 05: 25).

⁶⁸ KU AA 05: 73.

⁶⁹ KU AA 05: 434n.

⁷⁰ KU AA 05: 443. See also *Conjectural Beginning*, AA 08: 122; *Groundwork*, AA 04: 395 f.; *Critique of Practical Reason*, AA 05: 88; *Critique of Judgment*, AA 05: 208 f.; *Theory and Practice*, AA 08: 283n; *Doctrine of Virtue*, AA 06: 387 f.

distinguished from the passive satisfaction of your desire for this end. All satisfaction of desires is passive in this sense, even when it results from our own activity; and happiness consists strictly in the satisfaction of desires and thus is to be distinguished from what we actively do. Moreover, satisfying desires does not give our lives value, even when those desires are for morally necessary ends; only a morally good will, which hopefully will manifest itself in the free activity of setting and pursuing these ends, can give our lives value.

This aspect of Kant's conception of happiness puts him at odds with Rousseau on the surface but masks a deeper agreement between them. For Rousseau, true happiness consists in taking pleasure in the active use of one's powers, which requires spurning the unfulfilling pleasures of satisfying desires formed through social comparison. But for Kant all happiness consists in the passive satisfaction of desires and is to be distinguished from the active use of our rational powers. So Rousseau and Kant disagree about whether happiness should be understood as active or passive. But underlying this disagreement is a deeper agreement on at least two points: first, that passively satisfying desires has no value in comparison with actively exercising our rational powers; and, second, that actively exercising our rational powers helps us to become happy. For Rousseau it is necessary for happiness, since pleasure in the sentiment of existence is pleasure in the active use of one's powers. But for Kant pursuing the ends of one's own perfection and the happiness of others is not strictly necessary for one's own happiness, since Kant does not wish to rule out the possibility that fortune may smile on the vicious and make them happier than the virtuous – at least in this life, where it is impossible to satisfy all of one's desires in any case and so judgments about happiness must be comparative. Nevertheless, Kant has Rousseauian reasons for holding that developing our rational powers, along with virtue and love of others, at least tend to promote one's own happiness. Insofar as progressing towards virtue involves perfecting oneself by developing one's rational powers and shapes us to desire this end, it places our happiness (i.e., the satisfaction of these desires) more within our control and thus makes us less dependent on others for our happiness. And insofar as progressing toward virtue involves promoting others' happiness by identifying one's own ends with the ends of others, it makes one's happiness more compatible with the happiness of others. Kant calls the general duty to promote others' happiness the duty of love to other human beings⁷¹. Love so understood, not as a feeling but “as the maxim of *benevolence* (practical love), which results in beneficence”, plays the negative role of mitigating the harmful effects of social antagonism as well as the positive role of promoting ends that one shares with others⁷².

But Kant's admission that vicious people may be happier than the virtuous indicates a sense in which his conception of happiness is more subjectivist than both Aristotle's and Rousseau's, because it allows still more flexibility in what kinds of lives can be happy. This is also true to an extent of Kant's conception of virtue and imperfect or wide duties. The duty to perfect oneself, in particular, requires us to cultivate all of our faculties, which Kant divides into natural powers that include understanding, memory, imagination, learning, taste, and powers of the body; and the moral powers of practical reason and a good will⁷³. Kant allows,

⁷¹ TL 448 ff.

⁷² TL AA 06: 449.

⁷³ TL AA 06: 386 f., 444 ff.

however, that each person may choose the order of precedence among the natural powers he cultivates, “in accordance with his own rational reflection about what sort of life he would like to lead [...] (e.g., whether it should be a trade, commerce, or a learned profession)”⁷⁴. So I may choose a life that gives the cultivation of understanding lower priority than all other natural powers; and that life can be as virtuous as others. Kant does not allow us the same flexibility in cultivating our moral powers, though: the duty to perfect ourselves requires that we strive to progress as far as we can toward a virtuous disposition. As far as happiness is concerned, the happiness of those who choose to give high priority to theoretical reasoning will depend on and be greatly enhanced by satisfying their desires for cultivating and exercising theoretical reason. But Kant seems to hold that a life that gives the cultivation of theoretical reason lower priority than other natural powers can be just as happy. So developing our practically rational powers plays a more central role in becoming happy, for Kant, than developing theoretical reason does. Developing theoretical reason is still an objective good, however – along with practical reason, virtue, and love of others – because we have a duty to cultivate it, even if only an imperfect or wide duty. Any end that we have a duty to promote is an objective end, hence an objective good, whose value derives from the absolute value of our capacity for a morally good will⁷⁵. What makes all of these objective goods is not that they contribute to our happiness, but rather that we are morally required to pursue them as ends. Kant holds that these objective goods do help us to become happy, although they are not necessary for happiness, and that happiness does not consist – as it did for Aristotle – in possession of these goods.

ABSTRACT. Most modern philosophers understand happiness fundamentally in terms of the subjective states of pleasure or desire satisfaction; while pre-modern philosophers tend to understand happiness fundamentally in terms of possessing certain objective goods like virtue, which do not reduce to pleasure or desire satisfaction, or engaging in objectively worthwhile activities like doing philosophy⁷⁶. This paper investigates two modern conceptions of happiness: namely, Kant’s and Rousseau’s. I argue that their subjectivist conceptions of happiness do not prevent them from recognizing certain objective goods that help us to become happy. In fact, I argue that they both hold that some of the same objective goods that Aristotle thinks happiness consists in – including virtue, the development of our rational powers, and love of others – are either necessary for or at least tend to promote one’s own happiness.

KEY WORDS: Kant, Rousseau, happiness, hedonism, desire theory, objective goods.

⁷⁴ TL AA 06: 445.

⁷⁵ GMS AA 04: 428, 435 f.; TL AA 06: 380, 385.

⁷⁶ There are of course exceptions to these generalizations, such as Epicureans and modern natural law theorists.

REFERENCES

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. Second edition. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1999.
- COOPER, Laurence D. *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- FELDMAN, Fred. *Pleasure and the Good Life*. New York: Oxford University Press, 2004.
- _____. *What is This Thing Called Happiness?* New York: Oxford University Press, 2010.
- GRIFFIN, James. *Well-Being*. New York: Oxford University Press, 1986.
- KANT, Immanuel. Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: _____. *Practical Philosophy*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. Critique of Practical Reason. In: _____. *Practical Philosophy*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. On the Common Saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice. In: _____. *Practical Philosophy*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. The Metaphysics of Morals. In: _____. *Practical Philosophy*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Aim. In: _____. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöllner and Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. Conjectural Beginning of Human History. In: _____. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöllner and Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. Anthropology From a Pragmatic Point of View. In: _____. *Anthropology, History, and Education*. Edited by Günter Zöllner and Robert B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KRAUT, Richard. Two Conceptions of Happiness. *The Philosophical Review*, Durham, NC, v. 88, n. 2, p. 167-197, 1979.
- _____. *What is Good and Why?* Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- MORRISSON, Iain P. D. *Kant and the Role of Pleasure in Moral Action*. Athens: Ohio University Press, 2008.
- NEUHOUSER, Frederick. *Rousseau's Theodicy of Self-Love*. New York: Oxford University Press, 2008.
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*. New York: Oxford University Press, 1984.
- REISERT, Joseph R. *Jean-Jacques Rousseau: A Friend of Virtue*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- ROHLF, Michael. The Ideas of Pure Reason. In GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 190-209.

_____. Emotion and Evil in Kant. *Review of Metaphysics*, Washington, DC, v. 66, p. 749-773, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile or On Education*. Translated by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

_____. *The Reveries of the Solitary Walker*. Translated by Charles E. Butterworth. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.

_____. Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men or Second Discourse. In: _____. *The Discourses and Other Early Political Writings*. Edited by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

_____. Of the Social Contract. In: _____. *The Social Contract and Other Late Political Writings*. Edited by Victor Gourevitch. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Recebido / Received: 17.12.2012

Aprovado / Approved: 5.1.2013

CONSIDERAÇÕES SOBRE A PERFECTIBILIDADE HUMANA A PARTIR DE ROUSSEAU E KANT¹

Robinson dos SANTOS²

1 INTRODUÇÃO: A PERGUNTA PELO HOMEM COMO HORIZONTE DE SUAS REFLEXÕES

‘O homem é o único animal que pode se aperfeiçoar’: talvez esta definição pudesse se prestar para resumir, se isso fosse possível, o pensamento antropológico de Rousseau e Kant. A *pergunta pelo homem*, isto é, a pergunta acerca de sua *constituição* (não somente física ou biológica mas, sobretudo, cultural, social e espiritual entre outros aspectos), sua *posição* no mundo (ou sua relação com os outros seres da natureza) e sua *destinação* (moral) - para mencionar aqui apenas três aspectos possíveis desta pergunta extremamente abrangente, para não dizer incomensurável e, por isso mesmo, difícil de ser respondida - sempre esteve relacionada de certo modo, como elemento catalisador (explícito ou implícito), nas reflexões filosóficas desde os primórdios do pensamento ocidental. Com Rousseau e com Kant isso não foi diferente.

Embora o interesse fundamental de ambos (Rousseau e Kant) não tenha sido propriamente *fundar* a antropologia como ciência *strictu sensu* – embora há quem queira atribuir a Rousseau, como por exemplo Claude Lévi-Strauss, o esforço inaugural para o surgimento a *etnologia*, e quem atribua a Kant, de modo semelhante, a contribuição para a consolidação da antropologia no século XVIII³ (“clareza sobre sua posição como filosofia mundana, independente da metafísica e da matemática”) – pode-se atestar que em ambos pensadores podemos encontrar uma antropologia (pelo menos em sentido lato), como questão de fundo. Dito de outro modo, em ambos autores temos elementos suficientes para apontar perspectivas de resposta à pergunta *o que é o homem?*⁴ Se esta pressuposição pode ser inicialmente assumida sem maiores

¹ Este texto é uma versão modificada da conferência apresentada no VII Colóquio Kant, realizado em Marília, entre os dias 21 e 23 de agosto de 2012. A referência às obras de Rousseau seguirá as seguintes abreviações: *DOF*: *Discurso sobre a origem e fundamentos da desigualdade entre os homens*; *CS*: *Contrato Social*. Agradeço aos colegas Alessandro Pinzani, Leonel Ribeiro dos Santos e João Carlos Brum Torres pelas questões e observações feitas com relação ao tema.

² Doutor em Filosofia pela Universität Kassel. Professor no Departamento de Filosofia e no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas. dossantosrobinson@gmail.com

³ Cf. MARQUARD, O. *Anthropologie*. In: RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1, p. 365.

⁴ Na introdução às suas preleções de Lógica, isso aparece claramente, quando Kant coloca que as três grandes questões da filosofia seriam: “o que posso conhecer?”, “o que devo fazer?” e “o que me é permitido esperar?”. Ele afirma que elas se fundem em uma

dificuldades e que existam muitos elementos que possam ser considerados em comum entre os filósofos quanto a este aspecto, cabe dizer, todavia, que não é evidente e nem sustentável uma relação de mera afiliação entre ambos. Neste contexto é preciso responder à questões tais como: até que ponto estas duas visões são realmente coincidentes ou quanto há de uma na outra (particularmente, qual é o grau de influência Rousseau sobre Kant no que se refere à sua concepção antropológica)?; onde, isto é, em que fase do pensamento ou especificamente em que obra (se for o caso) está presente, de modo explícito, a visão antropológica de Rousseau?; por que, como e onde (se for o caso) Kant se distancia das idéias do pensador genebrino? Estes são, pois, alguns dos pontos, entre outros possíveis, que uma reflexão sobre a relação Rousseau e Kant precisa levar em conta. Sem a pretensão de responder a todas estas perguntas de modo definitivo, pretendemos oferecer aqui, no entanto, alguns elementos que podem nos aproximar de uma perspectiva sobre a relação entre Kant e Rousseau.

Na abertura de sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798) Kant observa que o fim de todos os conhecimentos, quanto dos princípios morais não têm outro destino que o próprio homem. A justificação para este tese *per se* necessita ser buscada no conjunto de sua obra e não particularmente no escrito cujo título foi acima indicado⁵. Dito de outro modo, o livro como tal não constitui uma resposta suficiente à pergunta *Was ist der Mensch?* (o que é o homem?), mas é o conjunto da própria filosofia kantiana que oferece uma resposta à pergunta. Kant quer evidenciar que, em última instância, os progressos alcançados pela cultura (o grande laboratório humano), o quais constituem o aprendizado fundamental da humanidade, não visam outra coisa que “aplicar os conhecimentos e habilidades adquiridos para empregá-los no mundo; mas o objeto mais importante do mundo, ao qual o homem pode aplicá-lo, é o homem: porque ele próprio é o seu fim último” (*Anth*, 120/p.21)

Com palavras diferentes, mas claramente indicando a complexidade e, ao mesmo tempo, a necessidade de uma resposta para a pergunta sobre o homem, Rousseau abre o Prefácio do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, também chamado de *segundo Discurso*, com as seguintes palavras:

O mais útil e o menos avançado de todos os conhecimentos humanos me parece ser o do homem, e ousar dizer que a simples inscrição do templo de Delfos continha um preceito mais importante e mais difícil do que todos os volumosos livros dos moralistas. Assim considero o tema deste discurso como uma das questões mais interessantes que a filosofia possa propor e, infelizmente para nós, como uma das mais espinhosas que os filósofos possam resolver (DOF, p. 33)

única questão, a saber, “o que é o homem?” (*Log*, A 25, III 448). De modo semelhante é possível fazer uma leitura semelhante em Rousseau, isto é, pelo seu escopo antropológico, sem, com isso, pretender reduzir sua obra a um estudo de antropologia strictu sensu.

⁵ Esta obra de Kant origina-se da psicologia empírica que fora tratada por Wolff e Baumgarten no âmbito da Metafísica (*Metaphysica generalis*: Ontologia; *Metaphysica specialis*: Cosmologia, Psychologia, Theologia), conforme assinala Reinhard Brandt (1998). Este autor observa ainda, em seu *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie im pragmatischer Hinsicht* (1798), entre outros aspectos, que o próprio uso do termo *antropologia* aparece de diversas formas ao longo das obras de Kant. Em outro estudo Brandt destaca que: “Embora concebida de forma sistemática e como ciência, a antropologia pragmática não é, contudo, um sistema filosófico, nem pertence em sentido estrito à filosofia, nem tampouco se determina como sistema a partir de uma idéia racional de sua articulação” (2012, p. 10). Por isso mesmo que a resposta à pergunta “o que é o homem?” não pode ser buscada de forma exclusiva nesta obra.

Logo em seguida, observa ele o quanto ainda se está longe de uma resposta satisfatória quanto a este tema:

O que há de mais cruel ainda é que, como todos os progressos da espécie humana não cessam de afastá-la de seu estado primitivo, quanto mais acumulamos conhecimentos, mais nos privamos dos meios de adquirir o mais importante de todos; e, num certo sentido, é de tanto estudar o homem que nos tornamos incapazes de conhecê-lo (DOF, p. 34)

A partir das considerações feitas até aqui e a partir das passagens de Kant e Rousseau acima citadas, temos alguns conceitos que podem servir de ponto de partida para uma leitura e análise de ambas as visões. Podemos destacar aí a menção ao progresso humano por meio da cultura, o tema do aperfeiçoamento moral do homem, a referência à condição primitiva ou natural do homem e à sua destinação última. Estas questões nos remetem para o âmbito no qual se definem mas também se distinguem suas reflexões filosóficas e suas respectivas concepções antropológicas.

Para nos aproximarmos do objetivo posto no início deste trabalho iremos buscar em ambos autores a noção de *perfectibilidade* humana. Partimos da hipótese de que este conceito, na medida em que está presente suas respectivas obras, nos permite identificar elementos que os relacionam e, ao mesmo tempo, compreender suas peculiaridades. Em lugar de estabelecer uma visão científica sobre a natureza humana (leia-se, nos moldes das ciências naturais), suas respectivas posições acabaram por conduzir a uma concepção filosófico-antropológica relacionada com teleologia. A idéia de perfectibilidade presente em ambos os autores evidencia isso. Tanto em Rousseau quanto em Kant perceberemos uma espécie de tensão com relação a este conceito, na medida em que para ambos admiti-lo como “verdade” ou como “característica descritiva” do ser humano significa compreender o mesmo de modo empobrecido. Por outro lado, simplesmente negá-lo como tal implica, algo ainda pior, uma visão fatalista e totalmente insuficiente do homem.

Para compreendermos o que este conceito significa e que implicações traz para a concepção destes dois pensadores vamos proceder do seguinte modo: na primeira parte, procuramos reconstruir dois momentos em que este tema pode ser compreendido de modos distintos em Rousseau (por isso falaremos de uma *ambivalência* desse conceito) e na sequência abordamos o modo pelo qual Kant concebe a perfectibilidade humana onde, de certo modo, também temos uma dupla perspectiva do conceito. Para a abordagem do tema em Rousseau optamos por utilizar partes específicas do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* e passagens escolhidas da obra *Do Contrato Social*. De Kant tomamos em especial passagens da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* e da *Doutrina da Virtude*, embora outras obras também sejam citadas. A partir destas duas incursões será possível, ao menos de modo provisório, inferir se em ambos se trata de uma ambivalência semelhante - e aí poder-se-ia verificar se Kant teria seguido literalmente as pegadas de Rousseau neste sentido - ou se, em vez disso, em cada um deles a ambivalência do conceito é colocada em bases diferentes e visa apontar para problemas de ordem diversa.

2 A PERFECTIBILIDADE E SUA AMBIVALÊNCIA EM ROUSSEAU: DA BONDADE NATURAL CORROMPIDA À LIBERDADE REGRADA PELA RAZÃO

No *segundo Discurso* ao descrever o homem no estado de natureza, Rousseau alerta para que não o confundamos com o homem que temos diante de nossos olhos (DOF, p. 53). Não se trata para ele, portanto, de uma mera descrição empírica de um estado de coisas, como possivelmente muitos poderiam confundir⁶. Por outro lado, atribuir à sua visão de um possível estado natural do homem como uma idealização ou, dito de outro modo, como um estado ideal para o qual deveríamos retornar também implica numa compreensão equivocada do autor⁷. Em um caminho que procura escapar destas duas armadilhas, ele principia por caracterizar o homem em sua constituição mais simples e fundamental de um ponto de vista físico primeiramente, mas logo após, como ele mesmo diz, desde uma perspectiva metafísica ou moral (DOF, p. 55).

É precisamente deste escrito que procuramos extrair inicialmente o pensamento de Rousseau sobre o significado de aperfeiçoamento humano, indicando três aspectos fundamentais pelos quais ele caracteriza e diferencia o homem dos demais seres: a) o homem como animal mas, ao mesmo tempo como algo mais do que meramente isso, ou seja um ser em que certamente a natureza também opera mas que é *dotado de liberdade*; b) o homem como ser que *age livremente*, isto é, consciente de sua liberdade (isto é notadamente diferente do que ser apenas dotado com esta faculdade, ou seja, significa também fazer uso da mesma) e c) o homem como ser (com base nas duas características anteriores) capaz de *aperfeiçoar-se*. Indicamos a seguir as três passagens respectivas em que sua posição sobre isso fica claramente explicitada:

a) Vejo em todo animal apenas uma máquina engenhosa à qual a natureza deu sentidos para recompor-se a ela própria e para proteger-se, até certo ponto, contra tudo que tende a destruí-la ou a desarranjá-la. Percebo exatamente a mesma coisa na máquina humana, com a diferença de que nas operações do animal a natureza faz tudo, enquanto o homem contribuiu com as suas na qualidade de agente livre. Um escolhe e rejeita por instinto; o outro por um ato de liberdade. (DOF, p. 55)

b) [...] não é tanto o entendimento que faz, entre os animais, a diferença específica do homem, mas sim sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todo animal e o animal obedece, o homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma. (DOF, p. 55-56)

c) Contudo, ainda que as dificuldades que cercam essas questões deixassem lugar a discussões sobre a diferença do homem e do animal, há uma outra qualidade muito específica que os distingue e sobre a qual não pode haver discussão: é a faculdade de aperfeiçoar-se. Faculdade que, ajudada pelas circunstâncias, desenvolve sucessivamente todas as outras e reside em nós tanto na espécie quanto no indivíduo (DOF, p. 56).

⁶ BENNER e BRÜGGEN (1996, p. 21) chamam atenção para o fato de que a contraposição entre o selvagem (o homem natural) e o homem civilizado-depravado (homem do homem) leva a dois mal-entendidos: de um lado surge o mal-entendido de se interpretar a construção hipotética de Rousseau quanto ao estado natural, como se ela fosse uma descrição fidedigna de nossa pré-história e, de outro lado, compreender a interpretação da história como uma história da queda humana, semelhante ao abandono do paraíso. Embora a história real do desenvolvimento social humano contenha mesmo elementos que permitam falar da concomitante deterioração do homem, não é forçoso que se veja na história apenas uma descrição do declínio humano, nem que apenas isso possa ser esperado na história concreta do homem.

⁷ RANG, 1965, p. 134ss.

Para Rousseau, portanto, o homem natural não pode ser reduzido a um mero animal entre outros animais, nem tampouco à sua condição empírica. Já a partir daqui temos claramente características que também estão presentes no ideário de Kant. Assim como notaremos em Kant, Rousseau refere-se às capacidades e às faculdades espirituais humanas, como elementos que distinguem o homem e que permitem a ele determinar-se a si mesmo, independentemente dos apelos e necessidades oriundos de sua constituição natural. Até aqui parece não haver maiores dificuldades em compreendermos o que Rousseau quer dizer sobre a dupla constituição humana, a um tempo *física* e *meta-física*, como ele mesmo a definiu. E já aqui há também uma certa semelhança com aquela distinção que Kant mesmo irá estabelecer, a saber *sensível* e *inteligível*.

Precisamente essa faculdade ou capacidade do ser humano em se tornar algo mais, isto é, em transcender a mera condição de animal natural, sobretudo qualitativamente, é o que Rousseau define como capacidade de aperfeiçoar-se. No entanto, as semelhanças parecem parar por aí quando algumas linhas adiante Rousseau diz que é lamentável termos que admitir que essa faculdade tão distintiva é, por paradoxal que pareça, ao mesmo tempo a fonte de todas as infelicidades do homem. Do fato de que possuímos ou de que dispomos de tal faculdade não decorre necessariamente que o uso que dela faremos será sempre bom ou irá nos tornar forçosamente “melhores”. Mas, não parece contraditório afirmar que do nosso aperfeiçoamento, portanto do nosso progresso, surge nosso empobrecimento (espiritual, mais do que propriamente material) e nossa corrupção? É necessário enfatizar novamente o quanto a concepção de Rousseau necessita ser compreendida desde o ponto de partida. Para o genebrino a sociedade deve ser vista na perspectiva da debilidade e da corrupção humana e é justamente por meio dela que nos vemos escravizados antes de mais nada (o homem nasce livre e por toda a parte está preso a ferros).

Por entender que é exatamente desta mesma capacidade que surgem todos os males que o homem pode causar para si mesmo, é que ele convida o leitor a acompanhá-lo no percurso de sua investigação, depurando o homem de tudo o que lhe é acessório, artificial e pernicioso, até o ponto em que o homem se encontra no estado de natureza. Uma vez alcançado este ponto ele pretende demonstrar como é que a cultura e a sociedade são, no final das contas, um desvio do homem que acabou por se tornar seu próprio caminho.

Neste estado, diz Rousseau, “[p]arece, primeiramente, que os homens [...], não tendo nenhuma espécie de relação moral nem deveres conhecidos, não podiam ser bons nem maus e não tinham vícios nem virtudes(...)” (DOF, p.68). O homem dispõe ali apenas de um instinto de autoconservação, que não exige mais do que o necessário para sua existência. Rousseau observará no *Emílio* que esta é talvez a “única paixão que nasce com o homem” (p. 273), isto é, o *amor de si*. Este é bom, pois não se alimenta da vaidade humana, mas cuida tão somente das necessidades naturais.

Rousseau introduz algumas páginas adiante *do segundo Discurso* um novo elemento. *Amor-próprio* é o conceito que Rousseau desenvolve para esclarecer porque é que a sociabilidade é vista, no final das contas, como uma corrupção do homem e, por outro lado, também para demonstrar o “avesso” daquela bondade natural originária com a qual ele caracteriza o ser

humano. O amor-próprio é para Rousseau uma das fontes da perene insatisfação do ser humano. Por meio do *amor-próprio*, o homem desenvolve uma espécie de necessidade constante de comparação de si em relação aos demais. “É a razão”, diz o genebrino, “que engendra o amor-próprio e é a reflexão que o fortalece. É ela que faz o homem voltar-se sobre si mesmo e separá-lo de tudo o que o incomoda e o aflige”. (DOF, p. 72)

No estado de natureza não é a força das leis ou das convenções artificiais dos costumes que fazem com que o homem se incline à benevolência, mas tão somente um sentimento natural e imediato: a *piedade*⁸. Ela e somente ela, diz Rousseau, é capaz de moderar o *amor de si mesmo*, nos levando a ser solidários e justos, mas não segundo a máxima artificial “faz aos outros que queres que te façam”. Pelo contrário, seríamos capazes de agir daquele modo, tão somente segundo a máxima da bondade natural “faz teu bem com o menor mal possível a outrem”, a qual ele define como “bem menos perfeita, porém mais útil, talvez, que a precedente” (DOF, p. 72).

Ao final da primeira parte do *segundo Discurso*, no intuito de fortalecer sua tese, Rousseau enfatiza o traço da bondade natural no caráter do homem, demonstrando sua autossuficiência no estado de natureza e procura evidenciar que o preço pago pelo abandono deste estado e o ingresso na sociedade e no desenvolvimento cultural foi a corrupção do próprio homem.

Concluamos que, vagando pelas florestas sem indústria, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligações, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, assim como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez até sem nunca reconhecer algum deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, tinha apenas os sentimentos e as luzes próprios a esse estado, porque só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava o que tinha interesse de ver, e sua inteligência não fazia mais progressos do que sua vaidade [...]. Não havia educação nem progresso [...] (DOF, p. 76)

As considerações de Rousseau até aqui não deixam dúvidas quanto a uma nítida condenação do progresso sociocultural humano. É claro que seu propósito reside aí em demonstrar *de onde* precisamente surge a desigualdade entre os homens. Note-se que ele não quer identificar um “quando”, isto é, não quer estabelecer a origem de modo cronológico. Se o seu procedimento é o mais adequado e o quanto é bem-sucedido, isso implica uma discussão a parte. Assumindo, no entanto, que seja plausível conceber um estado de natureza nestes termos, Rousseau tem que explicar o papel das diferenças individuais neste estado ou ao menos indicar sua insignificância, para sustentar sua tese fundamental. Por certo, existem diferenças naturais entre os homens no estado de natureza mas elas passam despercebidas ou, como diz Rousseau, seu efeito é quase nulo. O que ele pretende demonstrar é que o advento da *sociedade* foi o fator decisivo para o agravamento das desigualdades, estas sim, compelindo os homens à guerra e à cobiça pela dominação. Este contraste entre natureza e sociedade é com certeza um dos pontos centrais para analisar o binômio *homem-cidadão* no pensamento do autor. Por outro lado, como observa Martin Rang, o desenvolvimento da humanidade não pode ser visto em Rousseau segundo a perspectiva cristã da “perda da inocência” ou da perda “pureza

⁸ Cf. FORSCHNER, 1974, p. 97 ss. e 1977 p. 69ss.

humana” (1965, p. 136). O progresso, observa ele, “é ao mesmo tempo ganho e perda, bênção e maldição” (Idem, *ibid.*).

Para Martial Guérout, todavia, prevalece a tese de que no *segundo Discurso* a sociedade, é concebida “não só de fato, mas em sua essência, como o mal, com relação ao estado de natureza” (1972, p. 155). O aperfeiçoamento humano, portanto, significa aí – isto é, no *segundo Discurso* – sua concomitante deterioração.

O pensamento de Rousseau, no entanto, não é linear. Pelo contrário, a despeito de seu estilo literário marcado por uma beleza incomum, a ponto de Kant ter mesmo dito que deveria lê-lo até que o seu feitiço se desfizesse, a literatura comentadora apresenta-o como um pensador paradoxal.

Guérout aponta também para uma mudança de perspectiva no *Contrato Social*, inclusive caracterizando essa perspectiva como “diametralmente oposta” à tese do *segundo Discurso*. De acordo com ele, no *Contrato Social*,

a passagem do estado natural ao estado social não apenas não degrada a natureza do homem, como também é a condição de sua plena realização, de modo que o *estado natural* aparece agora como um estado inferior ao estado social e como oposto à *natureza do homem*, tal como o instinto ou o apetite são opostos à liberdade (GUÉROULT, 1972, p. 157)

Essa mudança de perspectiva é confirmada pelas palavras do próprio Rousseau, na medida em que passa a ver na lei (contrato) o princípio regulador e, ao mesmo tempo, o elemento que pode (re)estabelecer uma igualdade fundamental entre os cidadãos, uma vez que o retorno à condição ou estado pré-social, onde havia uma igualdade natural é impossível e a *força*, por si só, não produzir qualquer direito (Cf. *CS*, Livro I, cap. IV / 1973, p.32).

Não se trata mais unicamente da liberdade natural do homem, mas da liberdade do homem como membro de uma comunidade de homens livres. Neste ponto Maximilian Forschner observa que uma vez que a liberdade natural foi corrompida “o *Contrato Social* constrói o conceito racional de uma segunda natureza (artificial) numa comunidade ideal que traz consigo e sustenta as pretensões da bondade natural nos direitos e deveres racionais de uma moralidade civil” (1977, p. 39). Com efeito, nas palavras do genebrino,

Renunciar à liberdade é renunciar à qualidade de homem, aos direitos da humanidade e até aos próprios deveres [...] Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações (*CS*, Livro I, cap. IV / 1973, p. 33)

E mais tarde, evidenciando as perspectivas que a ‘segunda natureza’ pode proporcionar ao homem mundano, Rousseau conclui que:

A passagem do estado de natureza para o estado civil determina no homem uma mudança muito notável, substituindo na sua conduta o instinto pela justiça e dando às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. É só então que, tomando a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o lugar do apetite, o homem até aí levando em consideração apenas sua pessoa, vê-se forçado a agir baseando-se em outros princípios e a consultar a

razão antes de ouvir suas inclinações. Embora nesse estado se prive de muitas vantagens que frui da natureza, ganha outras de igual monta: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria, sem cessar bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (CS, Livro I, cap.VIII/ 1973, p. 43)

A partir desta mudança de perspectiva vemos, então, aquilo que no início deste texto mencionamos como a ambivalência da perfectibilidade em Rousseau. Para chamar a atenção na direção do homem natural, bom em si mesmo, autossuficiente e, em contrapartida evidenciar que o que chamamos de progresso nada mais é do que o desvio de nossa própria natureza, Rousseau precisa demonstrar que a perfectibilidade leva o homem ao erro também. Ela, portanto, não é já sinônimo de perfeição, mas está muito mais para sinônimo da própria *imperfeição* ou do grande equívoco que o homem comete ao abandonar-se às suas paixões. Ao mesmo tempo, o conceito de perfectibilidade assume um papel de grande importância para mostrar o quanto o homem pode orientar-se no pensar e no agir, exercitar-se no uso de sua liberdade e de suas capacidades. Esta perspectiva aparece também no Emílio, quando Rousseau deixa claro o que deve podermos fazer, uma vez que não é possível ‘um retorno ao paraíso’:

[...] considerai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques, mas, envolvido no turbilhão social, basta que não se deixe arrastar nem pelas paixões nem pelas opiniões dos homens; veja ele pelos seus olhos, sinta pelo seu coração; não o governe nenhuma autoridade, exceto sua própria razão (Emílio, Livro IV, p. 339).

Ernst Cassirer endossa a ambivalência da perfectibilidade quando observa que é justamente dela “que brota toda inteligência do homem, mas também todos os seus erros; que brotam suas virtudes, mas também todos os seus vícios. Ela parece elevá-lo acima da natureza, mas torna-o ao mesmo tempo um tirano da natureza e de si mesmo” (1999, p. 101). Como é possível perceber, por meio desta ambivalência, o ser humano não pode renunciar a esta qualidade (perfectibilidade) sem, ao mesmo tempo, comprometer um estado melhor possível de sua espécie, sem que prejudique a si mesmo, no final das contas. Nossa situação é *paradoxal*, para citar novamente Cassirer, quando “[n]ão podemos resistir ao ‘progresso’, mas, por outro lado, não podemos nos entregar a ele sem mais” (1999, p. 101).

Entretanto a opção pela perfectibilidade humana na perspectiva apresentada no *Contrato* é a alternativa que prevalece. Não há mais como retornar aos bosques, não é mais alcançável e certamente nem mesmo possível e desejável uma renúncia desta condição em que o homem se encontra. Nem era isso, aliás, o que o próprio Rousseau pretendia. O que parece ficar evidente, como aponta Cassirer, é que a perfectibilidade assemelha-se a uma espécie de “mal necessário”, isto é,

“[e]m sua marcha evolutiva até o presente momento, a ‘perfectibilidade’ enredou o homem em todos os males da sociedade e levou-o à desigualdade e à servidão. Mas ela,

e apenas ela é capaz de tornar-se para ele um guia no labirinto no qual ele se perdeu. Ela pode e deve abrir-lhe novamente o caminho para a liberdade [...] (1999, p. 101)

A partir desta rápida incursão pelas teses rousseauianas sobre a perfectibilidade humana, foi possível notar uma dupla perspectiva com relação ao tema. De um lado, da perspectiva do homem bom por natureza, ela seria vista como uma qualidade dispensável e não seria nem necessária e muito menos suficiente para uma compreensão do que seria aquela bondade natural. Além disso, entendida na perspectiva do progresso humano, a perfectibilidade é, até mesmo, condenável [“todos os progressos da espécie humana não cessam de *afastá-la* de seu estado primitivo” *DOF*, p. 34, grifos nossos]. Por outro lado, mudando a perspectiva pela qual o tema é abordado, mudam também as considerações às quais se chega: ou seja, à luz tanto de algumas teses do *segundo Discurso* quanto das teses do *Contrato Social* o tema assume uma conotação fundamentalmente positiva [“faculdade que, *ajudada pelas circunstâncias*, desenvolve sucessivamente todas as outras”, *DOF*, p. 56, grifos nossos]. Até aqui, parece-nos que especialmente a segunda perspectiva relacionada à perfectibilidade pode estar relacionada com a concepção de Kant. Mas *até que ponto* elas são coincidentes, tal questão ainda precisa ser discutida. No que segue adentraremos no ideário kantiano, particularmente em passagens escolhidas das obras anteriormente relacionadas, com o intuito de esclarecer a perspectiva que esta ideia assume para Kant.

3 A PERFECTIBILIDADE EM KANT: TORNAR-SE PERFEITAMENTE BOM É DEVER, MAS É IMPOSSÍVEL PARA UM SER RACIONAL-SENSÍVEL

O homem *natural* definitivamente não foi o centro das atenções para Kant, nem um ponto de partida, mesmo que metafórico, para a tentativa de explicar a origem das discrepâncias e conflitos sociais. Sua importância é na melhor das hipóteses apenas secundária para Kant. Para o filósofo de Königsberg a questão sobre o que o homem pode (e, em certa medida, também *deve ser*) estava intimamente conectada com uma questão anterior, muito mais abrangente, cujo esclarecimento é indispensável para a sua compreensão, a saber com o tema da relação entre *natureza* e *liberdade*. Ele apresentou certamente várias características que permitem compreender sua concepção a respeito do homem como ser natural. Este conteúdo, todavia, encontra-se esparso em diversos de seus escritos.

Numa passagem da Doutrina da Virtude, Kant apresenta de modo sintético e muito próximo a Rousseau alguns traços do homem natural:

Há impulsos da natureza que tangem à *animalidade* do ser humano. Através deles a natureza visa a) a preservação do indivíduo, b) a preservação da espécie e c) a preservação da capacidade do indivíduo humano desfrutar a vida, a despeito de ainda apenas ao nível animal (*MS, TL, § 4/p.262*).

Definir o que é homem, em sentido amplo, no entanto, implica para Kant no esclarecimento de três outras questões anteriores e fundamentais, citadas no início deste trabalho, a saber: *o que posso conhecer?*, *o que devo fazer?* e *o que me é permitido esperar?*

Dito de outro modo, para uma compreensão global sobre a natureza humana em Kant é necessário acessar também o conteúdo da filosofia crítica (teoria do conhecimento, filosofia moral, política, da religião e da história, igualmente sua estética e teleologia). Não podemos dar conta desta tarefa extremamente complexa nos modestos limites deste trabalho.

Se Kant privilegia as questões transcendentais relacionadas às condições de possibilidade do conhecimento e do agir humano, é porque parte da ideia de que justamente tomar o homem empírico como ponto de partida significaria já assumir um ponto de vista unilateral e reducionista, pois em última instância isso possivelmente levaria à aceitação exclusiva de premissas materialistas ou empiristas, ou seja, justamente uma visão que ele pretende criticar e superar com a filosofia transcendental.

A pergunta sobre o homem, portanto, não se esgota para Kant com a resposta da antropologia empírica ou mesmo da psicologia empírica. Pelo contrário, é com base na filosofia crítica do conhecimento e da moral que se deve voltar o olhar sobre o que o homem como ser racional-sensível está em condições de conhecer e como deve orientar seu agir. Neste contexto, a ideia de perfectibilidade é também para Kant um elemento fundamental na compreensão do ser humano.

Na abertura da *Antropologia* Kant apresenta um dos elementos fundamentais que distinguem o ser humano dos demais seres de natureza e, portanto, de modo semelhante a Rousseau, sinaliza para a impossibilidade de tratá-lo meramente a partir de sua materialidade ou animalidade. Em passagem anteriormente citada, vimos que Rousseau, no *Contrato*, enfatiza a livre conduta dos homens (baseada em princípios) em contraposição ao instinto presente nos animais e a “consulta à razão” em lugar de uma obediência cega às inclinações (CS, Livro I, cap. VIII/1973, p. 43). Essa noção também está intimamente relacionada à distinção que Kant estabelece entre *pessoas* e *coisas* ainda no contexto da *Antropologia*:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais[...] (*Anth*, 127/p.27)

Notadamente o homem como ser racional-sensível ou natural necessita desenvolver suas faculdades e pré-disposições, sem o que não pode tornar-se humano. E, neste sentido, a ideia da perfectibilidade não é apenas aplicada à constituição físico-biológica do ser humano mas, sobretudo, à sua condição de ser livre, ou seja, à sua capacidade de ser aperfeiçoar moralmente. Para isso, não pode contar senão com a ajuda de outros homens como Kant, reportando-se nitidamente a Rousseau, refere-se nas suas preleções de *Pedagogia*.

Um animal é por seu próprio instinto tudo aquilo que pode ser; uma razão exterior a ele tomou por ele antecipadamente todos os cuidados necessários. Mas o homem tem

necessidade de sua própria razão. Não tem instinto, e precisa formar por si mesmo o projeto de sua conduta. Entretanto, por ele não ter a capacidade imediata de o realizar, mas por vir ao mundo em estado bruto, outros devem fazê-lo por ele.[] A espécie humana é obrigada a extrair de si mesma pouco a pouco, com suas próprias forças, todas as qualidades naturais, que pertencem à humanidade (*Päd*, 441/p.12)⁹

A perfectibilidade consiste fundamentalmente em desenvolver-se para além da condição da mera animalidade ou, dito de outro modo, para além da condição em que somos simplesmente o que *a natureza faz de nós*. Lembremo-nos neste contexto do que afirmava Rousseau, anteriormente citado, acerca do elemento característico fundamental no ser humano: não é tanto o entendimento, ou seja, a capacidade cognitiva, mas a *faculdade de agir livremente* [“A natureza comanda todo animal e o animal obedece, o homem recebe a mesma instrução, mas se reconhece livre para concordar ou resistir” *DOF* 55-56]. Kant argumenta de modo muito próximo em diversos momentos e, quanto a este aspecto, concorda fundamentalmente com Rousseau.

Por meio do desdobramento do tema da liberdade no âmbito da filosofia prática, Kant estabelece o princípio supremo da moralidade e oferece a justificação para a concepção da liberdade como autonomia moral. A partir desta concepção e do tratamento dado à dupla perspectiva pela qual o homem pode ser considerado (sensível-inteligível) Kant demonstra porque é que pela faculdade da liberdade o homem não apenas pode, mas *deve* ser o formador do seu próprio caráter.

Se da perfeição correspondente ao homem enquanto tal (em rigor, à humanidade) se diz que é um dever em si mesmo propô-la como fim, então há que colocá-la naquilo que pode ser efeito da sua ação, não no que é apenas uma dádiva que ele deve agradecer à natureza; pois, caso contrário, não seria um dever. Portanto, não pode ser mais do que o cultivo das suas faculdades (ou das disposições naturais), entre as quais o entendimento, como faculdade dos conceitos, logo, também daqueles que concernem ao dever, é a faculdade suprema; e também o cultivo da sua vontade (o modo moral de pensar) de cumprir todos os deveres em geral. 1) É um dever do homem progredir cada vez mais desde a rudez de sua natureza, desde a animalidade (*quod actum*), até a humanidade, que é a única pela qual é capaz de se propor fins; superar sua ignorância pela instrução e corrigir os seus erros; e isso não é só a razão prático-técnica que, para os seus propósitos que são diferentes (a arte), o aconselha, mas a razão prático-moral que o ordena pura e simplesmente e converte este fim em dever seu, para que seja digno da humanidade que habita nele. 2) Progredir no cultivo da vontade até alcançar a mais pura intenção virtuosa, onde a lei se converte, ao mesmo tempo, no móbil das suas ações que se conformam ao dever e obedecem-lhe por dever – o que constitui a perfeição prático-moral interna [...] (*MS, TL VI*, 386-387).

O *aperfeiçoamento moral*, além de um dever de virtude, tal como formulado na passagem acima citada, é em última instância, um imperativo para o homem: ‘produzir em si a moralidade’

⁹ Esta passagem coincide com o que Kant apresenta na terceira proposição de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (*laG*): “A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não participe de nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele conseguiu para si mesmo, liberto do instinto, através da própria razão.” (*laG*, AA VIII 19/ p. 24)

(*Päd*); ‘tratar a humanidade na própria pessoa e na pessoa do outro *sempre* como fim e nunca simplesmente como meio’ (*GMS*); para citar apenas dois exemplos, são ações ordenadas pela razão prática e não por qualquer instinto ou inclinação em nós, o que endossa a tese de Kant que o homem não é bom nem mau *por natureza*, pois estes conceitos não são conceitos da natureza e sim conceitos ligados à liberdade. “O ser humano consciente de um caráter em sua índole não recebe esse caráter da natureza, mas precisa sempre tê-lo *adquirido*” *Anth*, 295/ p. 190). No mesmo contexto, quando relaciona a perfectibilidade com a formação do caráter, Kant é tão enfático que chega a desconsiderar qualquer possibilidade de uma transformação gradual neste sentido: uma correção gradual do comportamento, medidas paliativas não podem, por fim, propiciar o “salto qualitativo” para a moralização. O cultivo das faculdades é necessário, mas está longe de ser suficiente. Quanto a este aspecto ele é claro:

Pode-se admitir também que o estabelecimento dele [do caráter], como uma espécie de renascimento, com uma certa promessa solene que a pessoa se faz a si mesma, torna inesquecíveis para ele esse renascimento e o momento em que nele ocorreu essa transformação, como se fosse uma nova era. – A educação, os exemplos e o ensino *não* podem produzir *pouco a pouco* essa firmeza e perseverança nos princípios em geral, que surge apenas como que por meio de uma explosão que sucede repentinamente ao fastio com o estado oscilante do instinto. [...] – Querer se tornar um homem melhor fragmentariamente é uma tentativa inútil, pois uma impressão se extingue enquanto se trabalha numa outra, mas o estabelecimento de um caráter é unidade absoluta do princípio interno da conduta de vida em geral (*Anth*, 295/ p. 190)

Em outra passagem, na parte final da *Antropologia*, Kant apresenta outros elementos que podemos relacionar ao tema em tela. Ao se referir ao *caráter da espécie*, Kant fala da dificuldade com que nos deparamos ao tentarmos indicar o caráter da espécie humana no sistema da natureza, pelo fato de a experiência não nos proporcionar os elementos para uma comparação, isto é, duas espécies de seres racionais. Ali reaparece a ideia do homem como aquele que forja a si mesmo na direção de um estado melhor, em termos morais. Deste modo, conclui ele que:

[...] nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da *faculdade da razão* (*animal rationabile*), pode fazer de si um animal *racional* (*animal rationale*); - nisso ele, primeiro, *conserva* a si mesmo e a sua espécie; segundo, a exercita, instrui e *educa* para a sociedade doméstica; terceiro, *a governa* como um todo sistemático (ordenado segundo princípios da razão) próprio para a sociedade (*Anth*, 321-322/p. 216)

A partir dessa visão, nota-se que a cultura e a sociabilidade, esta última mesmo sendo “insociável”¹⁰ no final das contas, conduzem pelos seus caminhos tortuosos à sociedade bem ordenada segundo os princípios do direito. Kant não vê nelas, portanto, um desvio da humanidade de sua própria natureza, pelo contrário, percebe-as como esforço para criá-la, uma vez que não está dada de antemão. E o problema fundamental no âmbito da filosofia prática com relação à perfectibilidade humana não é exatamente como garantir a legalidade das ações,

¹⁰ Cf. *LaG*, IV Proposição.

mas o tema da moralização é sem dúvida o mais espinhoso. Kant mesmo constata em *Idee* que, embora possamos nos considerar *cultivados* nas artes e nas ciências, *civilizados* quanto aos costumes e convenções sociais, “falta muito ainda para nos considerarmos já moralizados” (*IaG*, VIII 26/ p. 32).

Mesmo que jamais o homem, enquanto indivíduo, possa alcançar a perfeição moral – Kant deixa claro que esta só é possível de ser pensada na espécie¹¹ –, a perfectibilidade permanece como horizonte constante da ação humana. Não podemos ser perfeitos já pelo fato de sermos finitos e, todavia, é nosso dever continuarmos a nos aproximar desta meta¹², no trabalho infinito do aprimoramento de nós mesmos:

Um ser humano tem um dever para consigo mesmo de cultivar (cultura) seus poderes naturais (poderes do espírito, da alma e do corpo) como meios para todos os tipos de fins possíveis. O ser humano *deve* a si mesmo (como um ser humano) não deixar ocioso e, por assim dizer, *enferrujando* as predisposições e faculdades naturais que sua razão pode algum dia usar (*MS, TL*, § 19)

É possível constatar por meio do que apresentamos até aqui que a ideia de perfectibilidade – também presente em Rousseau, como demonstrado – constitui um dos pressupostos fundamentais na filosofia prática kantiana. Em Kant ela adquire contornos notadamente morais e se presta a uma concepção teleológica da história humana. Neste sentido Kant, ainda que muitas vezes mal interpretado por conta do tema do “mal radical”, exposto na obra sobre a religião, é antes de tudo um otimista e um entusiasta no que se refere ao aperfeiçoamento moral da humanidade. O progresso moral, isto é, a perfectibilidade é a destinação do homem. Se os indivíduos não conseguem alcançá-la, isso não empobrece, nem diminui a nobreza deste ideal.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste ensaio consistiu em trazer à tona como a ideia de perfectibilidade humana é tematizada em ambos os pensadores e, na medida do possível, estabelecer *se e como* elas estão relacionadas. Pudemos observar que tanto para Rousseau quanto para Kant a perfectibilidade humana está estreitamente conectada com a moral, a política e com a educação¹³, embora esta última não tenha sido diretamente tratada aqui. Se a afirmação de Brandt de que “[a] destinação moral do homem individual e da humanidade como um todo é o centro dirigente

¹¹ Isso fica evidente, por exemplo, na segunda proposição do *Idee*: “No homem (como única criatura racional sobre a terra) as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie e não no indivíduo.” (*IaG*, AA VIII, 18/ p. 24)

¹² Mais tarde o jovem Fichte, ainda na fase de entusiasmo com a filosofia de Kant, irá retomar esta idéia em suas *Lições sobre a vocação do sábio*. “[...]a perfeita consonância do homem consigo próprio e – para que ele possa se harmonizar consigo mesmo – a consonância de todas as coisas fora dele com o seus conceitos práticos necessários a seu respeito – conceitos que as determinam como elas *devem* ser - é a derradeira e suprema meta do homem. Esta consonância em geral é, para me expressar de acordo com a terminologia da filosofia crítica, o que Kant chama o *bem supremo*.[...] Por conseguinte, o destino do homem não é atingir semelhante meta. Mas ele pode e deve aproximar-se sempre mas deste fito e, por isso, *acercar-se indefinidamente desta meta* constitui a sua verdadeira vocação como *homem*, isto é, como ser racional mas finito, sensível mas livre.[...] a *perfeição* é a meta suprema inacessível ao homem; mas o *aperfeiçoamento até o infinito* é a sua vocação” (FICHTE, 1999, p. 27-28).

¹³ Cf. SANTOS, 2010a, 2010b.

da filosofia kantiana”¹⁴ parece no mínimo plausível dizer que o mesmo se aplica a Rousseau, com a diferença de que para este último a destinação *social e política* do cidadão seja o ‘centro dirigente’ de sua obra.

Cassirer aponta, entre outros aspectos, referindo-se à relação entre Kant e Rousseau que o que mais atraiu o interesse de Kant no filósofo genebrino fora sua postura intelectual e moral (2007, p. 167). Quanto a este aspecto, em particular e para finalizarmos, citamos novamente Cassirer – cujas teses sobre a relação Kant e Rousseau também não são isentas de críticas – quando refere-se à forte ligação entre os dois filósofos pela via da filosofia prática:

Kant nunca tomou o conceito de ‘homem natural’ em um sentido puramente físico ou histórico, mas em um sentido ético e teleológico. O verdadeiramente permanente na natureza humana não é um *estado* que ela possa ter possuído em alguma ocasião antes de abandoná-lo, mas aquele *para* o qual existe e aquele *para* o qual tende. Não é uma constante do ser, mas do dever ser. Kant presta homenagem ao Rousseau ético que, para além de todo o disfarce e dissimulação, além de todas as máscaras que o homem procurou para si e utilizou ao longo da história, divisa o ‘verdadeiro homem’, isto é, reconhece e vindica sua tarefa peculiar e imutável (CASSIRER, 2007, p. 181)

A perfectibilidade em Rousseau, como vimos, é ambivalente ou como afirma Dieter Sturma “tem a cabeça de Janus – leva a desvios culturais, mas deixa a possibilidade de revisão em aberto” (2001, p. 84). Se é da capacidade humana de aperfeiçoar-se que resultam os progressos e as conquistas mais inusitadas, é também dela que surgem os grandes erros e as perdas irreparáveis que os homens provocam para si mesmos por meio do exercício de sua liberdade. E, quanto a este aspecto, Kant afirma que: “Rousseau não queria, no fundo que o homem *voltasse* novamente ao estado de natureza, mas que lançasse um *olhar* retrospectivo para lá desde o estágio em que agora está” (*Anth*, 326-327/p.221). Embora teça suas críticas ao genebrino em diversos momentos Kant deixa explícita sua concordância com ele sobre este aspecto:

Não se deve justamente tomar a descrição hipocondríaca (mal-humorada) que Rousseau faz da espécie humana, quando ousa sair do estado de natureza, como recomendação de voltar a ele e de retornar às florestas, mas se deve adotar sua verdadeira opinião, com a qual exprimiu a dificuldade para nossa espécie de chegar, pela via da contínua aproximação à sua destinação; não se deve ficar fantasiando sobre essa sua opinião: a experiência dos tempos antigos e dos modernos coloca todo o pensador em embarço e dúvida se as coisas um dia vão estar melhores para nossa espécie (*Anth*, 326/p.220)

Também para Kant a história humana segue, de certo modo, o caminho da tentativa, do acerto e do erro. Em *Idee* ele apresenta de modo mais detalhado esta ideia quando refere-se às guerras, por exemplo. O caos que se instala acaba sendo um “meio” que a natureza propicia para a consolidação do direito e do estabelecimento de instituições que assegurem a paz.

¹⁴ BRANDT, 2007, p. 7.

RESUMO: O homem natural, a menção ao progresso humano por meio da cultura, o aperfeiçoamento moral do homem e a sua destinação última são elementos comuns na filosofia de Rousseau e Kant. Estas questões nos remetem para o âmbito no qual se definem mas, ao mesmo tempo, também se distinguem suas respectivas concepções antropológicas. O objetivo consiste em traçar os contornos mais gerais de suas posições e para tal recorre-se aqui à noção de *perfectibilidade* humana. Este conceito, na medida em que está presente suas respectivas obras, nos permite identificar elementos que os relacionam e, ao mesmo tempo, compreender suas peculiaridades.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia, natureza, liberdade, perfectibilidade, Rousseau, Kant.

ABSTRACT: The natural man, the reference to human progress through culture, the moral improvement of man and his ultimate destiny are common elements in the philosophy of Rousseau and Kant. These questions lead us to the scope in which they are defined but, at the same time, also distinguished their anthropological conceptions. The aim is to trace the contours of his more general positions and for such we will take here to the notion of human perfectibility. This concept, insofar as it is present in their works, allows us to identify elements that relate and at the same time, understand their peculiarities.

KEYWORDS: Anthropology, nature, freedom, perfectibility, Rousseau, Kant

REFERÊNCIAS

ARAMAYO, Roberto; ONCINA, Faustino (Orgs.). *Ética y Antropología: um dilema kantiano*. Granada: Editorial Comares, 1999.

BENNER, Dietrich; BRÜGGEN, Friedhelm. Das Konzept der perfectibilité bei Jean-Jacques Rousseau: Ein Versuch, Rousseaus Programm theoretischer und praktischer Urteilsbildung problemgeschichtlich und systematisch zu lesen. In: HANSMANN, Otto (Hrsg.) *Seminar: Der pädagogische Rousseau*. Bd. II: Kommentare, Interpretationen, Wirkungsgeschichte. Weinheim: Juventa Verlag, 1996.

BRANDT, Reinhard. A ideia norteadora da antropologia kantiana e a destinação (*Bestimmung*) do homem. In: SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia Carvalho (Orgs.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: Editora IFIBE; Pelotas: Editora UFPEL, 2012 (p. 9-33).

_____. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg, 2007.

_____. Immanuel Kant: política, derecho y antropología. México: Plaza y Valdez, 2001.

_____. *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: (1798)*. Kant-Forschungen Bd. 10. Hamburg, 1999.

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal, Jézio Gutierre; revisão Isabel Maria Loureiro. São Paulo: UNESP, 1999.

_____. *Rousseau, Kant y Goethe*. Filosofía y cultura en la Europa del siglo de las luces. Ed. Roberto Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Hildesheim – Zürich - New York, 2002.

FETSCHER, Iring. *Rousseaus Politische Philosophie*. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. 3. Über. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.

FICHTE, J. G. *Lições sobre a vocação do sábio*. Trad. Arthur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.

FORSCHNER, Maximilian. *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. München; Salzburg: Verlag Anton Pustet, 1974.

_____. *Rousseau*. Freiburg [Breisgau]; München: Karl Alber Verlag, 1977.

- _____. *Über das Handeln im Einklang mit der Natur*. Grundlagen ethischer Verständigung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- GERHARDT, Volker. *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam, 2002.
- GUÉROULT, Martial. Natureza humana y estado de natureza em Rousseau, Kant y Fichte. In: LÉVI-STRAUSS, Claude (et alii). *Presencia de Rousseau*. Sel. José Szabón. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- HINSKE, Norbert. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Freiburg -München, 1980.
- IRRLITZ, Gerd. *Kant-Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2002.
- KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902.
- _____. *Sobre a Pedagogia*. Trad. Francisco Cock Fontanella. 3. Ed. São Paulo: Unimep, 2002.
- _____. *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (et alii). *Presencia de Rousseau*. Sel. José Szabón. Buenos Aires: Nueva Visión, 1972.
- RANG, Martin. *Rousseaus Lehre vom Menschen*. 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1965.
- REITERMEYER, Ursula. *Perfektibilität gegen Perfektion. Rousseaus Theorie gesellschaftlicher Praxis*. Münster: Litt, 1996.
- RITZEL, Wolfgang. *Jean-Jacques Rousseau*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1959.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- _____. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. Introdução e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. (Col. Os Pensadores) São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- _____. *Emílio ou da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANTOS, Robinson dos; CHAGAS, Flávia Carvalho (Orgs.). *Moral e Antropologia em Kant*. Passo Fundo: Editora IFIBE; Pelotas: Editora UFPEL, 2012.
- SANTOS, Robinson dos. *Moralität und Erziehung bei Kant*. Kassel University Press, 2007.
- _____. O conceito de Klugheit em Kant. In: PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério (Orgs.). *Crítica da razão tradutora. Sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: Nefipo Online, 2010a.
- _____. Sobre a virtude como realização da moral e o dever de amor aos seres humanos em Kant. In: NOVAES, José L. C.; AZEVEDO, Marco A. O. (Orgs.). *A filosofia e seu ensino: desafios emergentes*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2010b.
- STURMA, Dieter. *Jean-Jacques Rousseau*. München: C. H. Beck, 2001.

EL CONCEPTO KANTIANO DE *VOLUNTAD PÚBLICA* Y SU RELACIÓN CON LA NOCIÓN ROUSSEAUNIANA DE *VOLUNTAD GENERAL*

Ileana P. Beade¹

INTRODUCCIÓN

Diversas líneas interpretativas han sido desarrolladas a fin de esclarecer la relación entre las ideas filosóficas de Jean-Jacques Rousseau y de Immanuel Kant. La existencia de una profusa literatura, que abarca desde autores del siglo XIX hasta intérpretes contemporáneos², revela que se trata de una influencia que excede las coincidencias meramente superficiales, impregnando el desarrollo del pensamiento moral, pedagógico y político-jurídico kantiano. Sin embargo, no se ha alcanzado consenso alguno con respecto al sentido específico que ha de atribuirse a tal influencia en las diversas facetas del pensamiento de Kant³. Dado que un estudio comparativo entre las ideas políticas de ambos pensadores excede, por razones obvias, los límites de este escrito, proponemos circunscribir nuestro análisis al concepto de *voluntad pública* formulado en los *Principios metafísicos del derecho* [*Metaphysische Anfangsgründe der*

¹ Es Doctora en Humanidades y Artes con mención en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), Magíster en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Costa Rica) e Investigadora Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Sus áreas de especialización son la Epistemología y la Filosofía político-jurídica kantianas. Ha publicado numerosos artículos sobre Filosofía kantiana en revistas filosóficas nacionales e internacionales (España, México, Chile, Brasil, Colombia, Costa Rica).

Ileana P. Beade is *Ph.D. in Philosophy* (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), has a *Master in Social Sciences* (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Costa Rica) and holds the post of Assistant Researcher at the *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET). Her Areas of specialization are Kantian Epistemology and Kantian Political and Juridical Philosophy. She has published many articles in national and international philosophical journals (Spain, Mexico, Chile, Brasil, Colombia, Costa Rica).

² Esta literatura abarca a destacados intérpretes, entre los que cabría mencionar a K. Dietrich, D. Nolen, L. Lévy-Brühl, R. Fester, M. Menn, H. Höffding, W. Metzger, K. Vorländer, V. Delbos, G. Gurvitch, E. Cassirer, K. Reich, E. P. Barthel, B. Weissel, M. Riedel, A. Schlipp, G. A. Kelly, H. Williams, P. Riley, A. Philonenko, R. Polin, A. Levine y E. Kryger, entre otros. Para un análisis sucinto de las líneas interpretativas desarrolladas por los autores mencionados, *vid.* Carracedo (1988: 29-74).

³ El influjo de Rousseau en la filosofía kantiana ha sido interpretado de muy diversos modos, a saber: como influjo en lo que atañe al reconocimiento y formulación de determinados problemas filosóficos, o bien como influencia en la solución adoptada frente a tales problemas. La posición adoptada por los intérpretes varía, por otra parte, en lo que concierne al alcance de la influencia rousseauiana en la evolución histórica del pensamiento kantiano: en efecto, algunos circunscriben dicha influencia principalmente al período pre-crítico, señalando la fuerte impronta rousseauiana en las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* [*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764], en las *Bemerkungen* sobre este último texto, escritas por Kant entre 1764 y 1765, en sus *Lecciones de pedagogía* (dictadas entre 1776-1777 y editadas, en 1804, por F. T. Rink bajo el título *Ueber Pädagogik*) y, finalmente, en una serie de anotaciones manuscritas [*cf.*, por ejemplo, KANT, Refl, AA XX: 30, 43)], mientras que otros intérpretes consideran que incluso en el período crítico se advierte la clara impronta de las ideas de Rousseau en los principales textos morales, políticos y jurídicos kantianos.

Rechtslehre, 1797], concepto que –según veremos– resulta particularmente significativo no sólo para la interpretación de la doctrina jurídico-política kantiana, sino además para el análisis de la conexión entre dicha doctrina y el pensamiento político de Rousseau.

Nuestro análisis del concepto de *voluntad pública* (o *voluntad universal*, *voluntad unida de todo un pueblo*, *voluntad popular universalmente unida*, según las diversas formulaciones de dicho concepto en el desarrollo de la *Rechtslehre* [RL]) intentará traer a la luz las consecuencias implicadas en la idea de *representación* subyacente en la formulación kantiana del concepto en cuestión. En el §51 de la RL (cf. AA 06: 338), Kant presenta, en efecto, un breve (pero importante) argumento que, si bien no parece haber recibido mayor atención por parte de los críticos, hace referencia a una problemática crucial, ligada a la necesidad de una personificación de la *voluntad soberana* en la figura de un Jefe de Estado a quien se delega la tarea legislativa (personificación que –según veremos– supone para Kant una transferencia irreversible del poder soberano en favor del legislador, quien habrá de ser considerado como el intérprete exclusivo y legítimo de la *voluntad pública*). La reconstrucción e interpretación de dicho argumento permitirá señalar un aspecto doctrinal que, a nuestro juicio, instala una distancia insalvable entre las ideas políticas de Kant y de Rousseau, incidiendo asimismo en el tratamiento kantiano de importantes problemas jurídico-políticos (particularmente, en su consideración del llamado derecho de resistencia [*Widerstandsrecht*]).

En la primer sección, expondremos algunos conceptos y principios elementales de la doctrina jurídica kantiana, que configuran el marco ineludible para el análisis de las nociones de *voluntad pública* y *de contrato* (conceptos indisolublemente vinculados en el contexto de dicha doctrina). En la segunda sección propondremos una reconstrucción e interpretación del argumento anteriormente mencionado, haciendo hincapié en las consecuencias que se deducen del principio de *representación* implicado en la reformulación kantiana del concepto de *voluntad general* desarrollado por Rousseau en *Du contrat social* (1762). Finalmente, en la última sección haremos referencia a la cuestión del *status* puramente *apriorístico* que Kant pretende asignar a los conceptos y principios expuestos en su *Doctrina del derecho*, a fin de considerar hasta qué punto su tratamiento del concepto de *voluntad general* parece entrar en tensión con el proyecto de una fundamentación puramente racional (*a priori*) del orden jurídico⁴.

I. EL CONCEPTO DE VOLUNTAD PÚBLICA EN LOS *PRINCIPIOS METAFÍSICOS DEL DERECHO*

El análisis del concepto kantiano de *voluntad pública* exige considerar, al menos brevemente, algunos principios básicos del contractualismo kantiano. Un breve comentario de la sección primera de la segunda parte de la *Doctrina del derecho* (“El derecho público”, §43 al §52) permitirá exponer tales principios de manera sucinta, atendiendo en particular al

⁴ Así como el tratamiento kantiano del concepto de ciudadanía (y, en particular, la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos*) parece comprometer el proyecto crítico de una justificación *apriorística* del derecho –*vid.* Abellán (1996: 239-258); Beade (2012: 83-104); Astorga (1996: 116)–, así cabría afirmar también que la posición asumida por Kant frente al problema de la soberanía parece indicar que el autor no siempre logra apartar consideraciones fácticas en el desarrollo de su teoría pura del derecho. Procuraremos dar sustento a esta observación en las secciones siguientes.

modo en que son presentadas, en dicho marco, las nociones de *derecho público, estado civil, Estado y contrato*.

En el §43, Kant define el *derecho público* como “el conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico” (KANT, RL, AA 06: 311) y observa que bajo este último concepto se hace alusión a

“un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución* [*constitutio*], para participar de aquello que es de derecho. Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado civil [*status civilis*]” (KANT, RL, AA 06: 311).

Si el *derecho* [*Recht*] ha sido previamente definido en la RL como el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de cada uno puede coexistir con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad (cf. KANT, RL, AA 06: 230), el *derecho público* es caracterizado aquí, en consecuencia, como un conjunto de leyes positivas, constitutivas del estado jurídico como tal. Ahora bien, es preciso señalar que una multitud de hombres que poseen entre sí influencia recíproca no sólo *pueden* sino que además *deben* ingresar en un estado jurídico, constituyendo así una comunidad civil:

“es menester salir del estado de naturaleza, en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legalmente pública; por tanto, entrar en un estado en el que a cada uno se le determine *legalmente* y se le atribuya desde un poder suficiente (que no sea el suyo, sino uno exterior) lo que debe ser reconocido como suyo; es decir, que debe entrar ante todo en un estado civil” (KANT, RL, AA 06: 312).

En el marco de la doctrina jurídico-política kantiana, la institución del orden civil no es entendida, pues, como un acción voluntaria puramente contingente, sino antes bien como el resultado de un *deber práctico*⁵. En efecto, el reconocimiento legal de la propiedad individual exige la restricción de la libertad externa de cada individuo a través de la institución de leyes

⁵ Las expresiones lingüísticas “es menester salir del estado de naturaleza...” [“Man müsse aus dem Naturzustande (...) herausgehen”] o “cada uno *debe* entrar ante todo en un estado civil” [“er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten”] revelan, en efecto, que se invoca aquí una suerte de imperativo, en virtud del cual un conjunto de individuos que han trabado relaciones mutuas, sin poder evitar su influencia recíproca, se ven compelidos a ingresar en un estado tal en el que pueda ser legalmente reconocido a cada uno lo que es suyo. En *Teoría y práctica* [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793] Kant define el *contrato originario* como una “unión de [...] personas que es fin en sí misma” y añade que tal contrato constituye una *fin* que la razón práctica impone como *deber* (cf. KANT, TP, AA 08: 289). A diferencia de otros autores contractualistas, Kant concibe el paso del *estado de naturaleza* al *estado civil* como un tránsito *necesario*, en el sentido de que se trata de una acción exigida por un mandato práctico incondicionado. Vid. Ripstein (2009: 352ss.), lo cual constituye, indudablemente, uno de los rasgos distintivos del contractualismo kantiano (vid. Kersting, 1992:145). Cabe señalar al respecto que no hay consenso entre los intérpretes en relación con el tipo de exigencia práctica se halla en juego en dicho mandato. Vid. Pippin (1999: 63-85); Pinkard (1999: 155-172). En la sección *División general de los deberes jurídicos*, Kant se refiere al imperativo que exige ingresar en una constitución civil caracterizándolo como un *deber jurídico* (no en el sentido de una obligación consagrada por leyes positivas vigentes, sino antes bien como una obligación que, fundada en la ley natural, conduce a la institución del un orden civil: “*Entra* (si no puedes evitar lo último [esto es: la relación con otro, la sociedad]) en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le puede mantener lo suyo [...] entra en un estado, en el que pueda asegurarse a cada uno lo suyo frente a los demás [*Lex iustitiae*]” (KANT, RL, AA 06: 237). En referencia a tal principio ha sido señalado que el *estado de naturaleza* kantiano no es sólo un estado *social*, sino además un estado jurídico, en el que rige, en efecto, lo que Kant caracteriza como “derecho privado”. Vid. González Vicén (1952: 57-58). Sin embargo, el *derecho privado* no es *derecho* en sentido estricto, pues carece de garantías que sólo pueden ser proporcionadas a través de la existencia de leyes públicas. González Vicén observa al respecto que existe una suerte de contradicción

públicas de carácter coactivo, siendo esta restricción coactiva de la libertad individual una característica distintiva del estado de derecho público o *estado civil*⁶. A fin de preservar su *derecho innato* a la libertad⁷ (en el cual se incluyen, a su vez, derechos tales como el de expresar a otros las propias ideas, o el derecho de disponer libremente de lo que es propio⁸), los individuos *deben* abandonar ese estado “en el que cada uno obra a su antojo”, a fin de reasegurar el ejercicio pleno de tales derechos –meramente provisionales en el *estado de naturaleza*– mediante la institución de leyes públicas y de un poder público que garantice el cumplimiento de las mismas⁹. El concepto de *contrato* hace alusión, precisamente, al tránsito del *estado de naturaleza* al *estado civil*:

“El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado –aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad– es el contrato originario [*der ursprüngliche Contract*], según el cual todos [*omnes et singuli*] en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado [*universi*]” (KANT, RL, AA 06: 315).

El *contrato originario* es caracterizado como el acto a través del cual un conjunto de individuos libres por naturaleza abandonan ese estado en el que cada uno podía disponer de una libertad externa ilimitada, a fin de sujetarse por igual a un conjunto de normas públicas, a través de las cuales pueda ser garantizado el ejercicio pleno de sus derechos naturales, constituyendo así una *sociedad civil* en sentido propio (cf. KANT, RL, AA 06: 237).

En primer lugar, ha de indicarse que, en tanto *idea de la razón pura*, la noción de *contrato* asume un sentido claramente regulativo, pues no sólo permite juzgar acerca de la legitimidad de las constituciones políticas vigentes (constituyendo así un principio de legitimidad básico del orden civil), sino que señala asimismo el *fin* hacia el cual debería apuntar toda reforma jurídica, en un proceso histórico orientado hacia el progreso moral, político y jurídico del género humano¹⁰.

interna en el *estado de naturaleza*, que exige el abandono del mismo y el tránsito a un estado de derecho público. Cf. González Vicén (1952: 62).

⁶ “[S]i un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho [*unrecht*]), entonces la coacción que se le opone, en tanto *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al derecho [*recht*]; por consiguiente, al derecho está unida la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción” (KANT, RL, AA 06: 231). Acerca de la conexión indisoluble que Kant establece entre *derecho* y *coacción*, vid. González Vicén (1952: 47).

⁷ Cf. KANT, RL, AA 06: 237-238.

⁸ Diversos autores señalan la importancia decisiva que el derecho de propiedad cobra en el marco de la justificación kantiana del *Estado*. Vid. Thompson (2001: 62-78); Williams (1973: 32-40); Pippin (2007: 416).

⁹ El *estado de naturaleza* se caracteriza, básicamente, por la ausencia de normas jurídicas. De allí que Kant se refiera a éste a como un “estado sin derecho [...], en el cual, cuando el derecho era controvertido (*ius controversum*), no se encontraba juez competente alguno para dictar una sentencia con fuerza legal” (KANT, RL, AA 06: 312). Si bien en dicho estado rige lo que Kant denomina *derecho privado* (cf. *supra*, nota 4), es necesario un tránsito hacia un estado de *derecho público* a fin de que los derechos naturales (inherentes a todo hombre por su sola condición de tal) se constituyan como *derechos* en sentido estricto, a partir de la institución de normas públicas y –reiteramos– de un poder coactivo capaz de garantizar la observancia de las mismas. El tránsito del derecho natural al derecho positivo puede ser entendido, en síntesis, como un tránsito de lo *provisional* a lo *perentorio*. Vid. Fernández Santillán (1996: 61ss.); Thompson (2001: 62-78); González Vicén (1952: 55-75).

¹⁰ Cf. Kant, I., *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita* [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784]. Para un análisis de la noción de *progreso* en el marco de la Filosofía kantiana de la Historia, vid. Beade (2011: 25-44). Así como el concepto kantiano de *Estado* asume una significación claramente normativa, así también las nociones de *contrato originario*

En segundo lugar, han de señalarse las consecuencias que se derivan del *status* puramente *ideal* que Kant asigna a la noción de *contrato*:

“respecto de este contrato (llamado *contractus originarius* o *pactum sociale*), en tanto que coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública (con el fin de establecer una legislación, sin más, legítima), en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa) [...]. Por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica), a saber, la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si éstas *pudiesen* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en la medida en que éste quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública. Si esa ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad (como sucedería, por ejemplo, en el caso de que cierta clase de *súbditos* hubiera de poseer el privilegio hereditario del *rango señorial*), entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad” (KANT, TP, AA 08: 297).

Así como la noción kantiana de *estado de naturaleza* no apunta a una reconstrucción antropológico-social de las comunidades pre-estatales en tiempos remotos, sino que constituye una construcción puramente teórica (en la que ha de ser desestimada toda consideración histórica, en razón de su carácter empírico), así también en la expresión “contrato originario” el calificativo *originario* no remite a lo originario *en el tiempo*, sino a lo originario en tanto instancia de carácter puramente teórico, que ha de ser construida racionalmente de acuerdo con las exigencias propias de una fundamentación *a priori* del orden jurídico¹¹. Esto no significa, sin embargo, que el *contrato* haya de ser considerado como una *mera idea*: muy por el contrario, en tanto *idea de la razón*, dicho concepto adquiere –señala Kant– una “indudable realidad (práctica)”, por cuanto exige al soberano que dicte sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de “la voluntad unida de todo un pueblo”, principio fundamental que ha regular las acciones y decisiones de aquel o aquellos a quienes sea encomendada la tarea legislativa.

Ahora bien, pese a la importancia central que Kant asigna a la idea de *contrato* y al principio de una *voluntad pública* (a la que caracteriza más adelante –según veremos– como origen de todo poder soberano), tales principios resultan vinculantes para el legislador, mas no han de ser invocados por el pueblo a fin de justificar actos de resistencia ante las leyes vigentes o ante las autoridades públicas constituidas¹². Con ello arribamos a un punto de fundamental

y *voluntad general* constituyen principios que han de orientarnos en el desarrollo progresivo de las instituciones políticas y jurídicas. Vid. Kersting (1992: 143). El carácter normativo de estos principios se halla, por lo demás, directamente vinculado con el contexto metafísico-jurídico en el que los mismos aparecen formulados. Al respecto señala Williams: “The metaphysics Kant brings into politics is exclusively normatively oriented and, as far as Ontology is concerned, deliberately inconclusive. Not only is it possible for a delimited, critical metaphysics to coexist with a just theory of politics; it is also, from the Kantian perspective, necessary”. Williams (2011: 299). Vid. asimismo: Fernández Santillán (1996: 59); Williams (2011: 215-234).

¹¹ Vid. Kersting (1992: 148-149). Si bien otros autores contractualistas consideran el *contrato* no como un hecho sino como una construcción puramente teórica, la caracterización kantiana de aquél como una *idea de la razón* tiene importantes consecuencias para el desarrollo de su pensamiento político-jurídico. Vid. Patrone (2011: 115-133); Riley (1973: 450ss.); Weinrib (1992: 22ss.).

¹² “Si un pueblo juzgara máximamente probable que, bajo cierta legislación vigente en el momento actual perderá su felicidad, ¿qué ha de hacer en tal sentido? ¿No debe oponerse? La respuesta sólo puede ser la siguiente: no le queda más remedio que obedecer” (KANT, TP, AA 08: 297-298). A través de diversos argumentos, Kant rechaza del derecho del pueblo a oponer resistencia activa

importancia para el análisis del tema que nos ocupa: si bien las nociones de *contrato* y *voluntad* pública son consideradas por Kant como principios básicos de legitimidad del orden político-jurídico, tales nociones en modo alguno exigen un consentimiento efectivo del pueblo (respecto de las leyes promulgadas), ni suponen que se reconozca a aquél la capacidad de oponerse a las normas que infringiesen tales principios. Si bien no podemos ocuparnos aquí de un análisis detallado de los argumentos aducidos por Kant en su impugnación kantiana del derecho de resistencia¹³, debemos considerar, sin embargo, algunos aspectos del contractualismo kantiano que permitirán aclarar, en parte, los supuestos subyacentes en la posición asumida por Kant respecto del carácter ilegítimo de toda resistencia activa.

Hemos indicado que Kant caracteriza el *contrato* como el acto por el cual los miembros de una comunidad social (aunque no aún *civil*) renuncian a su libertad externa (ilimitada en el *estado de naturaleza*) para recobrarla, sin embargo, en tanto miembros de una comunidad civil, es decir, en tanto miembros del Estado (*cf.* KANT, RL, AA 06: 315). Esta renuncia a una libertad externa ilimitada no constituye, sin embargo, perjuicio alguno para la libertad individual, pues tal libertad no cuenta con garantía alguna en semejante estado, quedando así librado su ejercicio a condiciones puramente contingentes. La existencia de leyes públicas –y de un poder coactivo que garantice su cumplimiento– es, pues, según hemos señalado, aquello que hace posible un estado de derecho (la presencia de una ley común que limite el ejercicio de la libertad de cada uno de manera tal que pueda coexistir con la libertad de todos los demás, es la condición básica y fundamental que posibilita el ejercicio efectivo de los derechos naturales del hombre, y es por ello que, en la caracterización de la libertad como un *derecho innato*, parece hallarse ya implícita la exigencia de abandonar el *estado de naturaleza* y de constituir la sociedad civil).

Indicamos, por otra parte, que Kant concibe el *contrato originario* como un acto fundacional –no histórico, sino *ideal*– a través del cual tendría lugar la fundación del orden civil, acto al que caracteriza además como como el resultado de un *deber práctico*¹⁴. Esta breve y esquemática exposición de los principios básicos del contractualismo kantiano permite

a las autoridades públicas constituidas, y parece apostar, pues, a un cambio gradual de las instituciones políticas, en un progreso constante hacia el republicanismo y el derecho cosmopolita. *Vid.* Williams (2001: 693-722); Nicholson (1976: 214-230).

13 Para un análisis pormenorizado de tales argumentos, *vid.* Beade (inédito).

14 La concepción del *contrato* como resultado de un *deber* supone una conexión (por cierto, compleja) entre la filosofía moral y la filosofía jurídica kantianas, cuestión que ha dado lugar a intensos debates entre los intérpretes. Pippin califica como *derivacionistas* a quienes señalan la necesidad de derivar la teoría jurídica de Kant de sus principios morales (dentro de este grupo se incluirían autores como O. Höffe, M. Gregor, B. Ludwig, O. O' Neill y P. Guyer, entre otros); en oposición a esta línea interpretativa, los *separacionistas* (A. Wood y M. Willaschek, entre otros) sostienen la autonomía de los principios jurídicos respecto de los principios morales. *Cf.* Pippin (2007: 423). Incluso entre aquellos que reconocen una influencia mutua entre la filosofía moral y la filosofía jurídica kantianas encontramos discrepancias con respecto al sentido específico que ha de asignarse a dicha influencia: mientras que algunos señalan que la filosofía del derecho no puede ser escindida de sus fundamentos éticos (*vid.*, a modo de ejemplo, Mulholland, 1990: 26-27), otros consideran que la reflexión ética kantiana encuentra su realización última en la filosofía jurídica y, en particular, en la concepción kantiana del Estado. *Vid.* González Vicén (1952: 5, 34-35). Por otra parte, algunos autores se ocupan de señalar la conexión entre la filosofía jurídica kantiana y las investigaciones epistémicas desarrolladas en la primera *Crítica*. Tal es el caso de T. Patrone, quien analiza el *status* peculiar de los conceptos centrales del derecho público (*unión civil*, *Estado*, *voluntad pública*) en su carácter de *ideas de la razón pura*. *Cf.* Patrone (2011: 115-133). La autora examina las consecuencias que conlleva la interpretación de tales conceptos en tanto *principios incondicionados* con arreglo a los cuales ha de ser comprendido lo *condicionado*, haciendo énfasis no sólo en el carácter regulativo de los conceptos mencionados, sino asimismo en la necesaria referencia del derecho privado (entendido como instancia empírica-condicionada) al derecho público en tanto fundamento incondicionado de aquél. *Cf.* Patrone (2011: 129).

advertir el sentido claramente normativo que las nociones de *contrato* y *derecho público* asumen en la doctrina político-jurídica kantiana, sentido que se hace particularmente evidente en la definición del concepto de *Estado*:

“Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes *a priori*, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, es decir, el Estado en la *idea* [*der Staat in der Idee*], tal como debe ser según los principios jurídicos puros, Estado que sirve de norma (*norma*) a toda unificación efectiva dirigida a formar una comunidad” (KANT, RL, AA 06: 313).

La definición del *Estado en la idea* (esto es: una definición del *Estado* que haga abstracción de toda consideración empírica, atendiendo exclusivamente a aquello que pueda ser deducido a partir de los principios puros del derecho¹⁵) conduce, según Kant, al reconocimiento de la ley pública como elemento definitorio de aquello que denominamos *Estado*. Como construcción teórica estrictamente *apriorística*, el Estado *ideal* ha de servir como norma o principio para juzgar acerca de la legitimidad de los Estados existentes¹⁶. El *Estado en la idea* no es, pues, sino el Estado considerado desde el punto de vista de los principios *a priori* del derecho. Dicho *Estado* ha de estar está constituido por tres poderes:

“el *poder soberano* (la soberanía) [*die Herrschergewalt (Souveränität)*] en la persona del legislador, el *poder ejecutivo* en la persona del gobernante (siguiendo la ley) y el *poder judicial* (adjudicando

¹⁵ Para un análisis de las implicancias de la aplicación del *método trascendental* en la reflexión jurídico-política kantiana, vid. Beade (2006: 137-164).

¹⁶ Diversos autores destacan el sentido normativo del concepto kantiano de *Estado*. Vid. Ripstein (2009: 325s.); Colomer (1994: 587s.); Williams (2011: 229). Por oposición a esta interpretación, González Vicén señala que la noción de un *Estado en la idea* no remite al problema de una realización fáctica del Estado *ideal*, sino antes bien a un problema estrictamente teórico, ligado al proyecto de una *deducción trascendental* del concepto de Estado. Vid. González Vicén (1952: 10-12). El autor subordina, pues, el sentido normativo de la metafísica jurídica kantiana, enfatizando su sentido estrictamente formal: “El objeto de la reflexión política kantiana no es la representación concreta de un Estado tal como debiera ser, sino la noción formal de lo que el Estado es”. González Vicén (1952: 79). Si bien nuestra interpretación de la doctrina jurídica kantiana coincide, en diversos puntos, con la interpretación propuesta por González Vicén, no compartimos, sin embargo, esta última observación, pues consideramos que en ella se subestima un componente central de dicha doctrina, a saber: la concepción del *Estado* como una *idea de la razón*, y la consiguiente función regulativa que Kant asigna a dicho concepto. Baste recordar, en tal sentido, el modo en que Kant define el término *idea* en sus *Lecciones de Pedagogía*: “El proyecto de una teoría de la educación es un noble ideal, y en nada perjudica, aún cuando no estemos en disposición de realizarlo. Tampoco hay que tener la *idea* por quimérica y desacreditarla como un hermoso sueño, aunque se encuentren obstáculos en su realización. Una *idea* no es otra cosa que el concepto de una perfección no encontrada aún en la experiencia. Por ejemplo, la idea de una república perfecta, regida por las leyes de la justicia, ¿es imposible? Basta que nuestra idea sea exacta para que salve los obstáculos que en su realización encuentre” (KANT, Päd, AA 09: 443). Citamos la traducción española: Kant, I., *Pedagogía*, traducción de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid: Akal, 1991). Al igual que las nociones de *contrato* y de *voluntad pública*, la noción de un *Estado en la idea* no plantea –a nuestro juicio– una cuestión puramente formal, sino que se halla directamente vinculada con una concepción normativa del derecho, concepción que constituye uno de los rasgos distintivos de la doctrina jurídica kantiana. Vid. Kersting (1992: 143). En el Libro primero de la *Dialéctica trascendental (Kritik der reinen Vernunft)*, Kant propone una interesante reflexión acerca del sentido platónico del término *idea* (sentido que pretende restituir, al menos parcialmente, en su propia filosofía), señalando que “una constitución de la máxima libertad humana según leyes que hagan que la libertad de cada cual pueda coexistir con la libertad de los otros [...] es, por lo menos, una idea necesaria, que se debe poner por fundamento no solamente en el primer diseño de la constitución de un Estado, sino también en todas las leyes [...]. Cuanto más concordantes con esta idea fueran la legislación y el gobierno, tanto menos frecuentes serían, por cierto, las penas [...]. Aunque esto último nunca llegue a realizarse, es, empero, enteramente acertada la idea que instaura ese *maximum* como arquetipo, para llevar, de acuerdo con él, la constitución jurídica de los hombres cada vez más cerca de la mayor perfección posible. Pues cuál haya de ser el grado máximo, en el cual deba detenerse la humanidad, y cuán grande sea la grieta que necesariamente quede entre la idea y su realización, eso nadie puede ni debe determinarlo, precisamente porque hay libertad, la que puede traspasar cualquier límite dado” (KANT, KrV, A 316-317/B 373-374). Citamos la versión española: Kant, I., *Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft]*, 1781/1787], traducción de M. Caimi, Buenos Aires: Colihue, 2007.

lo suyo a cada uno según la ley) en la persona del juez (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), como las tres proposiciones de un razonamiento práctico: la mayor, que contiene la *ley* de aquella voluntad, la menor, que contiene el *mandato* de proceder conforme a la ley, es decir, el principio de subsunción bajo la misma, y la conclusión, que contiene el *fallo judicial* (la sentencia), lo que es de derecho en cada caso” (KANT, RL, AA 06: 313)¹⁷.

Kant señala a continuación que estos tres poderes constituyen la *voluntad universal* en una triple persona, observación que parece sugerir que el Estado no es entendido como una institución trascendente respecto de los individuos que integran la comunidad civil. En tal sentido cabría afirmar que el Estado no *representa* sino que *es*, en cuanto tal, la *voluntad universal o pública*, esto es, la *comunidad civil* en sentido propio:

“Este estado de los individuos en un pueblo en mutua relación es el estado *civil* (*status civilis*), y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el *Estado* (*civitas*), que se denomina comunidad [*das gemeine Wesen genannt wird*] (*res publica latius sic dicta*) en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico” (KANT, RL, AA 06: 311).

Los individuos que integran el estado civil constituyen una *comunidad* en la medida en que comparten la voluntad común de pertenecer al estado jurídico, y de someterse, por consiguiente, a las leyes que hacen posible un estado tal. Como miembros constitutivos de esta *voluntad común*, se conciben a sí mismos como parte del Estado (si bien en su carácter de individuos particulares se hallan sujetos a una regulación estatal, que –bajo esta segunda perspectiva– aparece como *externa*). El *Estado en la idea* comprende, así pues, una relación jerárquica, a saber, aquella que tiene lugar entre los individuos como *soberanos* y los individuos como *súbditos* (fórmula de clara raigambre rousseauiana¹⁸). En efecto, señala Kant que los poderes constitutivos del Estado

“comprenden la relación de un soberano universal (que, desde el punto de vista de las leyes de la libertad, no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo) con el conjunto de individuos del pueblo como súbdito, es decir, la relación del que manda (*imperans*) con el que obedece (*subditus*)” (KANT, AA 06: 315).

En el marco de una serie de observaciones referidas a la conformación triádica del Estado, Kant plantea una temática relevante para la reconstrucción del argumento cuyo análisis nos ocupa (argumento referido –como hemos adelantado– a la necesidad de una personificación de

¹⁷ Si bien la existencia de los tres poderes estatales es esencial para la *salud pública* o estado de *justicia pública*, se da entre ellos cierta relación jerárquica, tal como resulta expresado a través de la comparación de tales poderes del Estado con las tres proposiciones de un razonamiento práctico (cf. KANT, RL, AA 06: 313). En efecto, el poder legislativo ocupa en la constitución estatal un lugar prominente, por cuanto en él reside la capacidad de dictar las leyes, mientras que el poder ejecutivo ha de administrarlas conforme a los requerimientos establecidos por el poder soberano (*i.e.* el poder legislativo), y el poder judicial ha de fallar lo que es conforme al derecho, en cada caso. En tal sentido ha sido señalado que, por contraposición al principio de la división de poderes formulado por Montesquieu, el principio kantiano de la constitución triádica del Estado no responde a la necesidad de un equilibrio (o balance) de poderes, dado que el poder ejecutivo resulta, para Kant, claramente subordinado al legislativo. *Vid.* Kersting (1984: 314ss.); Fernández Santillán (1996: 82).

¹⁸ Cf. Rousseau, J-J, *Du contrat social*, Libro I, Cap. VI: 182-184. La paginación citada corresponde a la edición francesa: Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, París, Gallimard, 1964. Citamos la traducción española: Rousseau, J-J, *Del contrato social*, traducción de M. Armiño, Madrid: Alianza, 1996.

la *voluntad pública soberana* en la figura del legislador o *Jefe supremo del Estado*). La necesidad de una delegación de la soberanía popular en beneficio del representante se anuncia ya en el pasaje previamente citado, en el que Kant señala que el *soberano universal* no puede ser sino el pueblo mismo unido, “desde el punto de vista de las leyes de la libertad”, observación ésta que –a nuestro juicio– hace alusión al marco estrictamente *apriorístico* dentro del cual el pueblo ha de ser reconocido como el titular único y exclusivo de la soberanía. El *punto de vista* que se abre bajo la consideración de “las leyes de la libertad” no es, en efecto, sino aquel que asumimos al considerar un *Estado en la idea*: se trata aquí de una perspectiva puramente racional, necesaria a fin de alcanzar una determinación estrictamente *a priori* de los principios puros del derecho (con arreglo a los cuales ha de ser instituida toda constitución civil legítima). Sin embargo, en su formulación del concepto de *voluntad general* Kant parece abandonar esa perspectiva, atendiendo a consideraciones de carácter fáctico. El análisis y reconstrucción del argumento a través del cual se plantea la exigencia de una transferencia absoluta del poder soberano al poder representante permitirá aclarar el sentido de esta última observación.

Aún en su carácter de *ciudadanos* o miembros del poder soberano, los ciudadanos no han de ejercer tal poder (ni manifestar, pues, su *voluntad*) de manera directa. En efecto, la delegación del poder soberano en beneficio del *poder supremo del Estado* (el poder legislativo) comporta una auténtica transferencia o enajenación de la soberanía, dado que el pueblo no se halla autorizado a recobrar el poder que ha delegado (es decir, no retiene la capacidad de emitir juicio acerca del modo en que sus representantes hacen uso del poder que les ha sido transferido)¹⁹. De allí que Kant declare ilegítimo todo acto de resistencia popular ante las leyes o ante los poderes públicos constituidos:

“De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es *incondicionada*, de suerte que, aun cuando aquel poder o su agente –el jefe de Estado– haya llegado a violar el contrato originario y a perder con eso, ante los ojos del súbdito, el derecho a ser legislador por autorizar al gobierno para que proceda de modo absolutamente despótico (tiránico), a pesar de todo sigue sin estar permitida al súbdito ninguna oposición a título de contraviolencia. La razón de ello es que, en una constitución civil ya existente, el pueblo no sigue teniendo el derecho de emitir constantemente un juicio sobre cómo debe ser administrada tal constitución” (KANT, TP, AA 08: 299-300).

En otro lugar nos hemos referido en detalle a los argumentos que Kant aduce a fin de justificar su impugnación de todo derecho de resistencia²⁰. Sólo quisiéramos señalar aquí

¹⁹ Cf. KANT, RL, AA 06: 318. Sobre esta cuestión, *vid.* Beade, I., “Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la *libertad* en sentido político”, *Revista de Filosofía* (Universidad de Chile), 65 (2009), pp. 25-42.

²⁰ *Vid.* Beade, I., “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, de próxima aparición en una compilación sobre estudios kantianos (Editorial Prometeo, Bs. As.). Señala González Vicén, en su análisis del problema del derecho de resistencia, que desde la perspectiva kantiana al Derecho no le incumbe ni la felicidad del pueblo, ni siquiera la justicia, sino la paz, el orden, en síntesis: la convivencia armónica de un conjunto de voluntades yuxtapuestas. Añade aún que el valor ético del derecho residiría, precisamente, en su capacidad de garantizar las condiciones necesarias para un desarrollo pleno de la eticidad individual; y es por ello que la creación y conservación del orden jurídico constituyen, para Kant, deberes morales. *Vid.* González Vicén (1952: 53). Si bien ha de señalarse que no hay consenso entre los intérpretes respecto del sentido *moral* del precepto jurídico que exige ingresar en una constitución civil. *Vid.* Pippin (1999: 63-85), el deber de preservar el orden jurídico constituido sí parece asumir una connotación moral en los textos kantianos, tal como lo dejan entrever algunos

—atendiendo a nuestro actual propósito— una de las premisas básicas subyacentes al rechazo kantiano de un derecho de resistencia popular, premisa directamente vinculada con su concepto de *voluntad pública*. En referencia a los enfrentamientos o conflictos que pudiesen surgir entre el pueblo y el poder supremo del Estado, señala Kant:

“El origen del poder supremo [...] es inescrutable para el pueblo que está sometido a él: es decir, el súbdito no debe *sutilizar* activamente sobre este origen, como sobre un derecho dudoso en lo que se refiere a la obediencia que se le debe (*ius controversum*). Porque, dado que el pueblo para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado (*summum imperium*) tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado (*summus imperans*)” (KANT, RL, AA 06: 318, nuestro subrayado).

Si bien se indica aquí claramente que la voluntad del pueblo *no puede ser otra* que la voluntad del actual Jefe de Estado, las razones que sustentan esta afirmación no resultan igualmente claras. Kant parece indicar que un enjuiciamiento *legal* (*i.e.* legítimo) del pueblo respecto de las acciones o decisiones del poder legislativo sólo puede tener lugar una vez que este último se haya constituido ya como “voluntad universalmente legisladora”, esto es, como una *voluntad pública* en sentido propio (*i.e.* no como la mera suma de voluntades individuales e intereses meramente particulares, sino como la unión o conjunción de tales voluntades en una *voluntad universal* o *general*). Pero tal conjunción de voluntades particulares (origen último de toda autoridad pública legítima) no parece efectivizarse sino en el preciso momento en que la autoridad soberana del pueblo es delegada en favor de un poder representante. Apartándose del concepto rousseauiano de *voluntad general*, Kant parece sugerir que la *voluntad unida del pueblo* se constituye como tal en el momento en que todos delegan absolutamente su poder soberano a fin de constituir un poder común²¹. Dado que las voluntades individuales sólo pueden *unificarse*, pues, en tanto transfieren su capacidad total a un poder común que las representa²², es la constitución de tal poder aquello que permite constatar la existencia de una

de los argumentos aducidos por Kant en su impugnación del derecho de resistencia. En un conocido pasaje de *El conflicto de las facultades* [*Der Streit der Fakultäten*, 1798], declara Kant que los medios a través de los cuales el pueblo procure realizar el ideal de una constitución civil republicana deben subordinarse a los principios morales: “Un ser dotado de libertad, consciente de su privilegio con respecto al animal privado de razón, no puede ni debe reclamar, conforme al principio formal de su arbitrio, ninguna otra clase de gobierno para el pueblo al que pertenece sino aquella en la cual todos sean colegisladores [...]. Pero ese derecho sólo es una idea cuya realización se ve subordinada a la condición de que sus medios concuerden siempre con la moralidad, algo que el pueblo no debe transgredir jamás. La realización de esta idea no debe producirse mediante la revolución, que siempre es injusta” (KANT, SF, AA 07: 86). Citamos la versión española: Kant, I. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Trotta, 1999. Kant invoca implícitamente el principio del *imperativo categórico* al indicar que la resistencia del pueblo ante los poderes constituidos sería absolutamente censurable por cuanto “acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general” (KANT, TP, AA 08: 299). Al respecto señala Nicholson: “No maxim permitting resistance can pass the universalizability test, and hence the duty not to resist the sovereign can have no exception. Kant is explicit that this prohibition on resistance is absolute and applies even to unjust sovereigns...”. Nicholson (1976: 222).

²¹ En efecto, Kant caracteriza al *estado civil* como “un sistema de leyes para [...] un conjunto de hombres [...] que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico *bajo una voluntad que los unifique...*” (KANT, RL, AA 06: 311, nuestro subrayado).

²² En tal sentido ha sido señalado que Kant se aparta de del modelo rousseauiano del *pacto de asociación*, aproximándose al modelo hobbesiano del *pacto de sumisión*. Vid. Carracedo (1988: 68). La imagen consagrada en la portada de la primera edición del *Leviathan* (cf. Hobbes, T., *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, London, 1651) expresa elocuentemente, a nuestro juicio, esta absoluta transposición del poder soberano: los individuos que componen la imponente figura del *Leviatán* se tornan casi imperceptibles al constituir el cuerpo del gran monstruo bíblico (allí presentes, desaparecen, sin embargo, como tales a fin de delinear el contorno del Soberano, quien trasciende las unidades que lo conforman).

voluntad pública. De allí que Kant señale, en el pasaje citado, que “para juzgar legalmente sobre el poder supremo del Estado, [el pueblo] tiene que ser considerado ya como unido por una voluntad universalmente legisladora”, observación que conduce a la paradójica conclusión de que los súbditos no pueden ni deben juzgar “sino como quiera el actual jefe de Estado”. Si el pueblo sólo puede emitir juicio (sobre los actos del Jefe de Estado) en tanto se constituye como una *voluntad universal o pública*, tal voluntad se hace efectiva a través de la conjunción de las voluntades particulares *en la voluntad universalmente legisladora del Jefe de Estado*, lo cual equivale a afirmar, pues, que el pueblo sólo en tanto representado por el poder público puede juzgar acerca del modo en que es administrada la constitución, con lo cual se arriba al paradójico resultado de que el Jefe de Estado es, en rigor, el único autorizado a juzgar acerca de sus propias acciones²³. En la sección siguiente examinaremos con mayor detalle el breve argumento que Kant formula en relación con la necesidad de una representación de la *voluntad pública*. Este análisis permitirá traer a la luz los principales puntos de discrepancia entre el concepto rousseauiano de *voluntad general* y la reformulación kantiana de dicho concepto.

II. LA VOLUNTAD PÚBLICA REPRESENTADA

En el §51 de la RL, y en relación con los tres poderes constitutivos del Estado, afirma Kant:

“Los tres poderes del Estado, que resultan del concepto de comunidad en general (*res publica latius dicta*), no son sino relaciones de la voluntad unida del pueblo, que procede a priori de la razón, y una idea pura de un jefe del Estado, que tiene realidad práctica objetiva. Pero este jefe (el soberano) es sólo un producto mental (que representa al pueblo entero) mientras falte una persona física que represente al supremo poder del Estado y proporcione a esta idea efectividad sobre la voluntad del pueblo” (KANT, RL, AA 06: 338).

Más allá de que la *persona física* representativa del poder supremo del Estado pueda asumir diversas formas –según la forma de constitución estatal que se adopte en cada caso (autocrática, aristocrática o democrática)–, el punto que interesa subrayar es que la *idea* misma de un *poder soberano* no puede efectivizarse sino a través de una personificación de dicho poder en la figura de un Jefe de Estado. La *voluntad unida del pueblo* no es concebida, en este marco, como la mera suma o agregación de individuos (ni como la conjunción de individuos que deponen intereses individuales a fin de constituir una *voluntad general*, comprometida con el principio del bien común): en la doctrina jurídica kantiana, la voluntad se *unifica* (*i.e.* se hace *pública*) en el momento en que los individuos transfieren su voluntad o capacidad individuales a un poder común representante, al que dotan de una voluntad incontestable, una voluntad en la que los individuos se ven obligados a ver reflejada su voluntad propia (en este

La imagen denota, indudablemente, una idea de representación en la que la constitución de un poder público (capaz de desempeñar eficazmente su función propia) exige una renuncia absoluta al poder soberano por parte de los miembros de la comunidad política. Para un análisis de los puntos de convergencia entre los modelos de justificación del Estado desarrollados por Kant y Hobbes, *vid.* Astorga (1998: 3-12).

²³ Pese a que Kant parece reivindicar el principio rousseauiano de la soberanía popular, las nociones de *pueblo unido* y de *voluntad general* se vacían de todo contenido democrático, pues la *voluntad popular universalmente unida* no es, a fin de cuentas, sino la voluntad del actual Jefe de Estado.

sentido declara Kant que el pueblo “no puede ni debe juzgar sino como quiera el actual jefe de Estado”²⁴). Apelando al vocabulario propio del contractualismo, podemos expresar esta idea muy brevemente indicando que el pueblo no puede rescindir el contrato a discreción; puede, ciertamente, denunciar los abusos del poder ejecutivo ante el poder legislativo, exigiendo incluso la deposición de quienes hiciesen un uso abusivo del poder que les ha sido conferido, pero en ningún caso está autorizado a revocar la autoridad delegada, pues ésta, una vez instituida, se constituye como el poder supremo del Estado (poder de cuya existencia depende la posibilidad misma de un *estado de derecho*²⁵).

Si bien algunos intérpretes manifiestan ciertas reservas con respecto a la posibilidad de interpretar el citado pasaje como un auténtico argumento²⁶, consideramos que en el texto en cuestión se invoca una premisa que ha de ser integrada en una argumentación más extensa, cuyo desarrollo no encuentra tal vez la claridad y concisión de otros argumentos kantianos (tales como aquellos que Kant formula a fin de justificar su impugnación del derecho de resistencia²⁷). Consideramos que tal argumentación puede ser reconstruida en los términos siguientes: las nociones de *contrato* y de *voluntad pública* son *ideas de la razón pura práctica*, vinculantes para el legislador (quien –según señalamos– ha de dictar leyes como si éstas hubiesen podido emanar de la voluntad del pueblo). Como toda *idea de la razón*, tales nociones son susceptibles de adquirir *realidad objetiva* práctica²⁸ (en este caso, la *realidad objetiva* de la idea de *contrato* quedará garantizada en la medida en que la autoridad suprema del Estado regule sus actos legislativos en conformidad con tales principios). Ahora bien –y aquí arribamos, a nuestro juicio, al paso central del argumento– la *realización efectiva* de las ideas de *contrato* y de *voluntad pública* (principios básicos de legitimidad del orden jurídico-político) exige una personificación de la *voluntad pública* en la figura del representante (el legislador), personificación que parece exigir, para Kant, una auténtica transferencia de la autoridad soberana (esto se advierte claramente cuando se examinan sus argumentos en contra del derecho de resistencia, los cuales convergen en la idea de que la presencia de un poder irresistible es, precisamente, aquello que garantiza la preservación del estado de derecho)²⁹. En síntesis: la *realización* de las ideas de *contrato* y *voluntad pública* exige, para Kant, una transferencia irreversible de la soberanía popular en favor de un poder público irresistible. Si bien el pueblo *es soberano* “desde el punto de vista de las leyes de la libertad” (es decir, *es soberano en la idea*), esta *idea* debe efectivizarse –i.e. debe cobrar *realidad objetiva* (práctica)–, y para ello es necesario que el poder soberano sea transferido (de

²⁴ Cf. KANT, RL, AA 06: 318.

²⁵ Vid. Beade, inédito.

²⁶ Tal es el caso de Atkinson, quien señala al respecto: “It is surprising that Kant, with his preference for starting political arguments from *a priori* Ideas, should follow Hobbes in making *de facto* power the title to sovereignty. So far as there is an argument, it seems to be that the Idea of sovereignty needs to be actualized in a determinate human superior”. Atkinson (1992: 240).

²⁷ Esta observación no necesariamente implica el reconocimiento de la consistencia lógica o conceptual de los argumentos kantianos en contra del *derecho de resistencia*, sino sólo apunta que tales argumentos aparecen claramente formulados en la RL y, algunos años antes, en TP. Como hemos indicado en otra oportunidad, dichos argumentos resultan consistentes desde el punto de vista lógico, si bien la conclusión alcanzada a partir de los mismos difícilmente logran conciliarse con principios fundamentales de la doctrina jurídica kantiana (lo mismo cabría afirmar –según veremos– respecto de la posición que Kant en relación con el problema de la *soberanía*).

²⁸ Vid. Patrone (2011: 115-133).

²⁹ Para un análisis del tratamiento kantiano del problema del derecho de resistencia, vid. Rodríguez Aramayo (1986: 15-36); Wit (1999: 285-305).

manera definitiva e irreversible) en favor de un poder que emerge, entonces, como el auténtico *poder supremo del Estado*³⁰.

Al caracterizar el *estado civil* como “el estado de una voluntad realmente unificada de modo universal con vistas a la legislación” [*Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand*] (KANT, RL, AA 06: 264), Kant parece sugerir que la “voluntad realmente unificada” es el estado civil. En efecto, no hay estado civil –ni, por tanto, Estado– sin la presencia efectiva de una voluntad *realmente unificada*; pero para que esta voluntad común o general pueda ser *real* (es decir, para que pueda *efectivizarse* como tal) ha de ser personificada en un Jefe de Estado, y sólo a partir de esta personificación (y de la transferencia del poder soberano que la hace posible) tiene lugar, en sentido propio, la constitución del Estado.

Por contraposición al modo en que Rousseau concibe la conformación de una *voluntad general* (posible a través de una subordinación del interés particular en beneficio del bien común³¹), Kant parece concebir la constitución de una *voluntad pública* como el acto contractual en virtud del cual se opera una transferencia del poder soberano en beneficio del representante o Jefe de Estado, y una consiguiente sujeción absoluta a la voluntad de este último (que representa individualmente, a partir de entonces, la *voluntad de todos*). El carácter *público* de la *voluntad pública* (o, en otros términos, la *unidad* de la *voluntad unida del pueblo*) están dados, pues, por la concentración de la *voluntad popular* en la figura individual del legislador (mientras que el carácter *general* de la *voluntad general* rousseauiana tiene que ver, ante todo, con *lo general* en tanto *lo común*, esto es, con la idea de un beneficio de la comunidad toda, que ha de ser antepuesto al beneficio particular o privado)³². En síntesis, la *voluntad pública* kantiana se expresa en leyes públicas (*i.e.* universalmente válidas) a través de la mediación de un poder público al cual el pueblo está obligado a obedecer de manera incondicionada (poder de cuya existencia depende la posibilidad misma de un estado de derecho).

Llegados a este punto, cabría interrogarnos acerca de la posibilidad de conciliar el argumento kantiano referido a la necesidad de una *personificación* de la *idea pura* de un Jefe de

³⁰ Ludwig propone interpretar la distinción que Kant formula entre la *idea* de un Jefe de Estado o soberano y la *persona física* que ha de representarlo (KANT, RL, AA 06: 338) en conexión con la distinción entre la *res publica noumenon* y la *res publica phaenomenon* (cf. KANT, SE, AA 07: 90), distinción que alude a la contraposición entre el concepto *ideal* del Estado (el “Estado en la idea”) y su expresión empírica. Vid. Ludwig (1999: 173-194), contraposición que ha de ser interpretada, a su vez, a la luz de la oposición kantiana entre el *fenómeno* y la *cosa en sí*. Vid. Ludwig (1999: 175). La dimensión *regulativa* del Estado en la *idea* se advierte –señala el autor– en las observaciones kantianas referidas a las dificultades implicadas en la realización efectiva de la república democrática (no representativa) rousseauiana (cf. KANT, ZcF, AA 08: 366). Por nuestra parte, consideramos que el rechazo kantiano de la forma democrática de gobierno (y su consiguiente apartamiento del modelo rousseauiano de *república*) no obedece simplemente al reconocimiento de las dificultades implicadas en la realización efectiva de tal modelo, sino que se funda además en su concepción del principio de representación como un rasgo esencial y constitutivo de toda constitución política legítima. Si bien coincidimos con Ludwig en que el Estado en la *idea* parece exigir la realización de una constitución republicana en la que el pueblo mismo sea soberano. Vid. Ludwig (1999: 185-187), es decir, en la que el pueblo participe directamente de la tarea legislativa (cf. KANT, RL, AA 06: 341), las críticas que Kant formula al régimen democrático sugieren que el principio de representación no es considerado como un mero instrumento provisional o transitorio al que ha de recurrirse en la transición histórica hacia una democracia directa, sino antes bien un principio fundamental en base al cual ha de ser constituido el Estado en general. El Estado en la *idea* al que se refiere Kant en la RL no invoca, pues, a nuestro juicio, el ideal de una democracia directa, sino antes bien el ideal de un sistema democrático representativo en el que el pueblo es *soberano* en tanto sus representantes legislan y gobiernan confirme a la idea del bien común.

³¹ Cf. Rousseau, J.-J., *Du contrat social*, Libro II, Cap. III: 193. A esta cuestión haremos mayor referencia más adelante.

³² Vid. Kelly (2001: 29-30); Riley (2001: 125).

Estado, como representante de la *voluntad unida del pueblo* (cf. KANT, RL, AA 06: 338) con la definición kantiana de la libertad político-jurídica en tanto la capacidad de “no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento”³³. Si bien a partir de lo expuesto podemos constatar que los principios de *contrato* y de *voluntad pública* expresan la exigencia de que las leyes sean dictadas de acuerdo con el principio de una *voluntad popular soberana*³⁴, tal *voluntad* no se expresa de manera directa e inmediata en el proceso legislativo, puesto que la tarea legislativa no compete, en sentido estricto, al *pueblo* sino exclusivamente a sus representantes. Esto obliga a considerar –al menos brevemente– el lugar central que el principio de *representación* cobra en el marco de la doctrina jurídica kantiana.

Haciendo referencia a las características propias de la *forma republicana de gobierno*, señala Kant que “toda verdadera república es –y no puede ser más que– un sistema representativo del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de delegados” (KANT, RL, AA 06: 341). El *republicanismo* no constituye, pues, un *régimen de gobierno*, sino una *forma de la soberanía*, es decir, un cierto modo de ejercer el poder político en la conducción del Estado³⁵. La forma republicana de gobierno se da allí donde los representantes gobiernan en nombre del pueblo, es decir, gobiernan atendiendo a la preservación de sus derechos fundamentales. Una constitución política republicana ha de fundarse, en efecto, en los principios de la *libertad*, la *igualdad* y la *independencia civil*, entendidos como derechos básicos del ciudadano que han de ser preservados y garantizados en el estado civil. El alcance de la idea de *consentimiento a las leyes* implicada en la definición kantiana de la libertad político-jurídica queda limitado, pues, dentro de los límites establecidos por el principio de *representación* (invocado por Kant como un principio fundamental del republicanismo). Tal idea de *consentimiento* no conlleva, por consiguiente, la exigencia de una participación *directa* de los miembros de la comunidad política en el proceso legislativo³⁶, sino que constituye una suerte de principio regulativo (reservado, sin embargo, –al igual que los principios de *contrato* y de *voluntad pública*– para uso discrecional del legislador,

³³ Cf. KANT, RL, AA 06: 314; ZeF, AA 08: 350.

³⁴ Kant señala expresamente que, en el marco del estado civil, la sujeción a leyes comunes no supone perjuicio alguno de la libertad individual, en la medida en que tales leyes estén fundadas en la propia *voluntad legisladora* de quienes integran la comunidad civil (cf. KANT, RL, AA 06: 316). Cabe señalar que esta concepción de la libertad como sujeción a leyes autoimpuestas ha dado lugar a una interpretación republicana de las ideas políticas kantianas; no obstante ello, ciertos aspectos doctrinales parecen dar lugar, en cambio, a una interpretación liberal de tales ideas. Vid. Bertomeu (2005). Para un estudio detallado de los principales puntos de discusión entre ambas líneas de interpretación, vid. Beade (2007: 58-74); Beade (2009: 25-42).

³⁵ “[L]as formas de un Estado (*civitas*) pueden clasificarse por la diferencia en las personas que poseen el supremo poder del Estado o por el *modo de gobernar* al pueblo, sea quien fuere el gobernante. Con la primera vía se denomina realmente la forma de la *soberanía (forma imperii)* y sólo hay tres formas posibles, a saber, la soberanía la posee *uno sólo*, o *algunos* relacionados entre sí, o *todos* los que forman la sociedad civil conjuntamente (*autocracia, aristocracia y democracia*, poder del príncipe, de la nobleza, del pueblo). La segunda vía es la forma de gobierno (*forma regiminis*) y se refiere al modo como el Estado hace uso de la plenitud de su poder [...]: en este sentido la constitución es o *republicana* o *despótica*” (KANT, ZeF, AA 08: 352). La república no se identifica, pues, con ninguna *forma de soberanía* en particular, siendo por otra parte incompatible con la democracia, dado que esta última (tal como Kant la concibe, esto es: como democracia directa) no da cabida al principio de *representación* (cf. KANT, ZeF, AA 08: 352). Más aún: cuanto menor sea el número de individuos que ejerzan el poder en el Estado, mayor será el grado en que pueda verse representada la *voluntad del pueblo* y mayores serán, entonces, las posibilidades de alcanzar una forma republicana de gobierno. En el §52 de la RL, Kant caracteriza a la *verdadera república* como “un *sistema representativo* del pueblo, que pretende, en nombre del pueblo y mediante la unión de todos los ciudadanos, cuidar de sus derechos a través de sus delegados” (diputados)” (KANT, RL, AA 06: 341).

³⁶ Respecto del sentido y alcance que haya de atribuirse a la noción de *consentimiento* en el marco de la metafísica jurídica kantiana, vid. Mulholland (1990: 292-293); Pippin (2007: 417-419).

quien ha dictar leyes tales que *hubiesen podido ser consentidas* por el pueblo, aunque no lo sean efectivamente en la situación presente³⁷). Si consideramos, por otra parte, que los súbditos no tienen medios de oponer resistencia legítima a las leyes establecidas, ni al poder público que las respalda³⁸, podremos advertir hasta qué punto en su tratamiento del concepto de *voluntad pública* Kant adopta una distancia cautelosa con respecto a las consecuencias democráticas implicadas en la idea rousseauiana de *voluntad general*³⁹.

Como es sabido, Rousseau rechaza decididamente la posibilidad de una representación de la *voluntad general*, haciéndose eco de una tradición republicana que reivindica los ideales de *autonomía* y *autogobierno*. Dado que un estudio pormenorizado del concepto de *voluntad general* formulado en *Du contrat social* (1762) exigiría un extenso comentario, nos limitamos a citar aquí los pasajes más significativos:

“La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no se representa” (Libro III, Cap. XV: 251).

“Digo pues, que no siendo la soberanía más que el ejercicio de la voluntad general, jamás puede enajenarse, y que el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo; el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad” (Libro II, Cap. I: 190)

“[C]uando todo el pueblo estatuye sobre todo el pueblo, no se considera más que a sí mismo [...]. Entonces la materia sobre la cual se estatuye es general como la voluntad que estatuye. Es ese acto lo que yo llamo una ley. [...]. Según esta idea, se ve al instante que no hay que preguntar ya a quién pertenece hacer las leyes, puesto que son actos de la voluntad general; ni si el príncipe está por encima de las leyes, puesto que es miembro del Estado; ni si la ley puede ser injusta, puesto que nadie es injusto hacia sí mismo; ni cómo uno es libre y está sometido a las leyes, puesto que éstas no son más que registros de nuestras voluntades” (Libro II, Cap. VI: 201)

³⁷ Cf. *supra*, p. 6. Para que una ley sea considerada legítima (y pueda reclamar el *consentimiento* de aquellos que se someten a ella) no es preciso, pues, que el pueblo reunido en asamblea participe de su elaboración; ni siquiera es necesario que éste preste su consentimiento efectivo a las leyes promulgadas por el poder legislativo: si una ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su aprobación, tal ley no podría ser considerada legítima, pero si fuese al menos *posible* que *alguna vez* el pueblo pudiera prestarle su conformidad, esto bastaría para que fuese considerada justa (y recordemos que el derecho de juzgar acerca de tal *posibilidad* no compete, según Kant, al pueblo sino al propio legislador). En todo caso, resulta claro que los poderes de la *asamblea pública* rousseauiana son transferidos, en la doctrina jurídica kantiana, a un poder público irresistible, diluyéndose así el componente democrático de aquella. Sobre este punto, *vid.* Carracedo (1998: 32ss.).

³⁸ “Contra la suprema autoridad legislativa del Estado no hay [...] resistencia legítima del pueblo; porque sólo la sumisión a su voluntad universalmente legislativa posibilita un estado jurídico; por tanto, no hay ningún derecho de sedición, aún menos de rebelión, ni mucho menos existe el derecho de atentar contra su persona [...] so pretexto de abuso del poder” (KANT, RL, AA 06: 320). En TP afirmaba ya Kant: “El poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general. De ahí se sigue que toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación que haga pasar a la acción el descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en una comunidad, porque destruye sus fundamentos” (KANT, TP, AA 08: 299). Véase asimismo: KANT, TP, AA 08: 303; RL, AA 06: 320.

³⁹ Ha sido señalado que, en su tratamiento de los conceptos de *soberanía* y *voluntad general*, Kant parece inclinarse más por la tradición liberal que por la democrático-republicana. *Vid.* Bobbio (1985: 197-210); Fernández Santillán (1996: 72). También se ha discutido acerca de si prima en los textos kantianos una concepción *positiva* de la libertad, o bien una concepción *negativa*. *Vid.* Colomer (1994: 581-594). Por nuestra parte, consideramos que quizás la distinción entre ambos tipos de libertad no resulte del todo fértil para el análisis de la concepción kantiana de la libertad político-jurídica: en efecto, no sólo hallamos en los textos kantianos base textual suficiente para inscribirlo en una u otra de las corrientes de pensamiento que han reivindicado estos diversos modos de entender la libertad, sino que además la propia distinción resulta problemática en ciertos aspectos, pues tiende a opacar puntos en común entre las tradiciones republicana y liberal. *Vid.* Pettit (2004 [a]: 115-135); Pettit (2004 [b]: 40-45). *Vid.* asimismo Skinner (2005: 19-49)

“[U]n pueblo siempre es dueño de cambiar sus leyes, incluso las mejores; porque si le place hacerse mal a sí mismo, ¿quien tiene derecho a impedirselo?” (Libro II, Cap. XII: 216).

Estos breves pasajes resultan suficientes a fin de constatar que el argumento kantiano en favor de una representación de la soberanía (a través de la delegación irrevocable del poder soberano en beneficio del representante) no podría ser admitido desde la óptica rousseauiana. La idea de una *voluntad general* representada en la figura de un Jefe de Estado irresistible para el pueblo resulta, a todas luces, completamente ajena al ideario rousseauiano. Así como la voluntad individual es una facultad esencialmente intransferible, así también –declara Rousseau– la *voluntad general* no puede ser representada ni delegada, pues constituye un poder intransferible del pueblo, congregado en asamblea pública⁴⁰. La concepción de la *soberanía* bajo la noción de *voluntad* expresa, precisamente, el carácter absolutamente inalienable de aquélla: *el poder puede muy bien transmitirse, pero no la voluntad*. Por otra parte, las leyes públicas no son sino expresión de la *voluntad legisladora* del pueblo, y la autoridad de las mismas alcanza hasta allí donde lo decida la *voluntad general*, que retiene así el poder de revocar las leyes vigentes y de deponer a las autoridades a quienes se encomiendan las tareas gubernamentales (el gobernante no es, en efecto, más que un ministro del *soberano*, y jamás ha de ser confundido con éste en sus atribuciones y prerrogativas). En contraste con ello, el lugar central que Kant concede al principio de *representación* en su tratamiento del principio de *voluntad pública* tiene por consecuencia una transferencia irreversible de la soberanía en beneficio del Jefe de Estado, quien aún en su carácter de legítimo representante de la *voluntad pública*, no está obligado a rendir cuenta de sus actos, y se eleva así como un poder irresistible y absoluto frente al pueblo (siendo la existencia de un poder semejante aquello que posibilita un estado de derecho público). Ha de repararse, pues, en la solución diversa que Kant y Rousseau adoptan con respecto al problema fundamental de cómo articular la libertad con la sujeción a la ley⁴¹: mientras que Rousseau aboga por una *voluntad general* legisladora, intransferible e irrepresentable, Kant reivindica el principio de *representación* y señala la necesidad de una delegación absoluta del poder soberano, denegando al pueblo la capacidad de una participación directa en el proceso legislativo⁴².

⁴⁰ Rousseau destaca la importancia fundamental de las asambleas periódicas a fin de garantizar que la *voluntad general* no sucumba ante el primado de intereses particulares (cf. Rousseau, J., *Du Contrat social*, Libro IV, Cap. I: “Que la volonté générale est indestructible”). Kaufman señala que esta exigencia rousseauiana de una participación activa y directa del pueblo en el proceso legislativo constituye una diferencia decisiva entre las propuestas políticas de Kant y Rousseau. Vid. Kaufman (1997: 25ss.).

⁴¹ Rousseau propone una formulación particularmente clara de este problema en *El contrato social* (Libro I, Cap. VI). Allí señala, en referencia al pacto social, que “[e]sta suma de fuerzas no puede nacer más que del concurso de muchos; pero siendo la fuerza y la libertad de cada hombre los primeros instrumentos de su conservación, ¿cómo los comprometería sin descuidar los cuidados que a sí mismo se debe? Esta dificultad aplicada a mi tema, puede enunciarse en los siguientes términos: «Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes». Tal es el problema fundamental al que da solución el contrato social” (Libro I, Cap. VI: 182).

⁴² Astorga señala, respecto de este punto, que para Kant “la constitución republicana exige que el ejercicio de la voluntad general sea hecho en base al principio de representación, cuyo fundamento se halla en la condición misma de la libertad externa, la cual exige para su cumplimiento que el ejercicio el derecho estricto a través de la coacción [...]. Kant disminuye entonces el valor de la [...] idea rousseauiana de la *voluntad general*, y hace depender la soberanía del pueblo de sus gobernantes. De esto resulta que la libertad, que antes era concebida como obediencia a las leyes a las que se les ha dado consentimiento, se reduce ahora a simple obediencia a la ley”. Astorga (1996: 120-121).

Otro aspecto que señala una discrepancia significativa en relación con el modo en que ambos pensadores conciben el principio de *voluntad general* está ligado a la conexión que dicho principio guarda, en cada caso, con exigencias de carácter moral. En efecto, hemos señalado que la constitución de la *voluntad general* exige, para Rousseau, la deposición del interés particular en beneficio del bien común, y no ha de ser entendida, pues, como la mera suma de voluntades particulares, sino antes bien como la constitución de una *voluntad colectiva* posible –reiteramos– a partir de una subordinación de los intereses particulares al interés público⁴³. Esta concepción de la *voluntad general* denota una estrecha vinculación entre la filosofía moral y la filosofía política, vinculación que no se advierte (al menos, no tan claramente) en los textos kantianos⁴⁴. Si bien algunos autores señalan que en la doctrina jurídica kantiana se presupone una relación fundamental entre la eticidad y el derecho político⁴⁵, otros consideran que Kant atribuye un grado considerable de autonomía a la política respecto de la moral⁴⁶. Finalmente, cabría mencionar aún un aspecto doctrinal que apunta una distancia notable entre las teorías contractualistas de Kant y Rousseau: nos referimos a la concepción rousseauiana del *contrato* como un acto absolutamente voluntario y contingente⁴⁷, por oposición a la idea kantiana del *contrato* como resultado de un *deber* práctico. Si bien hemos aludido antes a las consecuencias que se deducen de la concepción kantiana del *contrato* como resultado de un mandato práctico⁴⁸, cabe añadir aquí que dicha concepción revela el carácter formal del contractualismo kantiano, carácter vinculado, en última instancia, al marco doctrinal metafísico en el que Kant pretende inscribir sus reflexiones jurídicas y políticas. En tanto nociones inscriptas en el contexto de una *metafísica jurídica*, los conceptos de *contrato* y *voluntad pública* cobran un sentido formal, que

⁴³ “Con frecuencia hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general; ésta sólo mira al interés común, la otra mira al interés privado, y no es más que una suma de voluntades particulares...” (*Du contrat social*, Libro II, Cap. III: 193). Como señala Schklar, la noción de *voluntad general* expresa una transposición de la más esencial facultad moral del individuo (a saber: la voluntad) al ámbito de la experiencia pública. Vid. Schklar (1969: 184); Schklar (1973: 275-277).

⁴⁴ En efecto, esta exigencia de carácter moral no aparece expresada en la caracterización kantiana del *contrato* como “coalición de cada voluntad particular y privada, dentro de un pueblo, para constituir una voluntad comunitaria y pública” (KANT, TP, AA 08: 297). No es, en este caso, la subordinación del interés particular al interés común lo que se halla en juego en la celebración del *pacto*, sino antes bien la delegación de todas y cada una de las voluntades particulares en beneficio de un representante, cuya voluntad ha de ser reconocida, a partir de entonces, como *voluntad pública* en el sentido de que ella concentra la capacidad de juzgar acerca de cuáles sean las leyes idóneas para la promoción del bien común.

⁴⁵ Suele indicarse, por ejemplo, que un ejercicio pleno de la libertad (entendida como *autonomía*) requiere, para Kant, una serie de condiciones que sólo son viables en el marco de la sociedad civil. Vid. Pinkard (1999:160ss.).

⁴⁶ Algunos textos sugieren que el progreso político-jurídico es condición del progreso moral (cf. Kant, I., *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* [*Erneuerte Frage: Ob das menschliche geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei*, 1797], AA 07: 91; IHU, AA 08: 21), mientras que en otros textos se afirma, por el contrario, que la política debe “inclinarse” ante la fuerza de los preceptos morales, siendo así la moral, en cierto sentido, una condición de toda práctica política legítima (cf. KANT, PP, AA 08: 380). Sin embargo, otros escritos parecen indicar que lo moral y lo político constituyen aspectos relativamente autónomos y que el orden jurídico ha de evolucionar independientemente del perfeccionamiento moral de los individuos. Esta autonomía relativa entre la moral y la política resulta elocuentemente expresada en la observación kantiana según la cual “el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios...” (KANT, ZeF, AA 08: 366). Para un análisis de las relaciones entre moral y política en la filosofía kantiana, vid. Gómez Caffarena (1996: 65-74); Camps (1998: 214-226).

⁴⁷ “Sólo hay una ley que por su naturaleza exige un consentimiento unánime. Es el pacto social: porque la asociación civil es el acto más voluntario del mundo; habiendo nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo el pretexto que sea, someterle sin su consentimiento” (Libro IV, Cap. II: 262). Riley se refiere a una consecuencia fundamental de esta concepción voluntarista del contrato, que conduce, para el autor, a la concepción del orden político como orden puramente contingente, resultado de la libre decisión de quienes celebran el *contrato*. Vid. Riley (2001: 128).

⁴⁸ Vid. *supra*, pp. 4-5.

tiene como una de sus consecuencias más notables el vaciamiento del contenido democrático implícito en las nociones rousseauianas de *contrato* y *voluntad general*⁴⁹.

III. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Pese a los insoslayables puntos de convergencia entre las ideas políticas de Kant y de Rousseau⁵⁰, la posición irreconciliable que ambos asumen con respecto a la posibilidad (o imposibilidad) de una representación de la *voluntad general* parece instalar entre ambos un hiato insalvable. En cuanto a los motivos subyacentes a la renuencia de Kant a aceptar las consecuencias democráticas radicales que se derivan del principio rousseauiano de *voluntad general*, quizás debamos atender, en última instancia, a su concepción del orden social como condición *sine qua non* del estado de derecho. En efecto, la impugnación kantiana del derecho de resistencia, su exhortación a la más absoluta obediencia en el *uso privado* de la razón⁵¹ y, finalmente, su argumentación a favor de una transferencia de la soberanía en favor de un poder público irresistible, parecen responder igualmente a la importancia (para muchos, excesiva) que Kant atribuye al orden social, llegando a incluso a anteponerlo –según ha sido señalado– a la libertad, la justicia y el derecho⁵². Consideramos que el supuesto básico subyacente a esta

⁴⁹ En tal sentido, señala González Vicén que mientras la *voluntad general* de Rousseau significa “la primacía del interés común y representaba, por eso, en último término, una máxima sobre los fines de la asociación política, la *voluntad unida* kantiana es un concepto que alude sólo a la posibilidad de una vinculación jurídica en la libertad”. González Vicén (1952: 68). De manera similar –añade el autor– la noción kantiana de *justicia* no ha de ser entendida como una reivindicación de la equidad social, sino como un principio puramente formal, que alude ante todo a las condiciones estrictamente jurídicas necesarias para la convivencia común. Vid. González Vicén (1952: 72). Polin parece coincidir con esta última apreciación al señalar que, en la filosofía política kantiana, el derecho no produce la *justicia*, sino antes bien la mera *legalidad*. Vid. Polin (1965: 77).

⁵⁰ Una enumeración exhaustiva de tales puntos de convergencia no sólo resultaría extensa, sino además problemática (a partir de nuestro análisis previo, podemos advertir, en efecto, que los principios rousseauianos resultan sustancialmente trasfigurados en el marco de la doctrina jurídica kantiana). No obstante ello, podemos mencionar –en términos muy generales– algunos aspectos que señalan una clara proximidad entre ambos pensadores, tales como su concepción de la libertad como un derecho natural (fundamental e inalienable) del hombre, su caracterización de la libertad política como sujeción a leyes autoimpuestas (esto es, su interpretación de la libertad en términos de *autonomía*), su concepción del estado civil como instancia en la que puede ser plenamente ejercido el derecho a la libertad, la importancia que ambos autores atribuyen a la educación como instrumento privilegiado para la promoción del progreso moral y político-jurídico del género humano, la distinción que ambos establecen entre *soberanía* y *gobierno*, el sentido normativo que ambos atribuyen a los conceptos de *contrato* y *voluntad general* y, finalmente, la centralidad que atribuyen al problema de la articulación entre la libertad y la sujeción legal. En lo que respecta puntualmente a la definición análoga de la libertad que hallamos en los escritos de ambos pensadores (cf. KANT, RL, AA 06: 314; ZeF, AA 08: 350; Rousseau, J-J., *Du contrat social*, Libro I, Cap. VIII: 187), si bien ambos identifican la libertad política como la obediencia a leyes autoimpuestas (o leyes a las que se ha dado consentimiento), resulta claro que para Kant la autoridad política no se deriva, propiamente, del *contrato*, puesto que éste no constituye un hecho histórico, sino una mera *idea* (ni constituye, por otra parte, un acto *voluntario*, sino que es caracterizado como el resultado de un deber práctico incondicionado). En *contrato* no implica, en síntesis, la exigencia de un *consentimiento* actual del pueblo, hecho que indica un distanciamiento respecto del modelo rousseauiano de justificación del poder político. Vid. Riley (1973: 451-451). Si Kant insiste en el carácter puramente *ideal* de la noción de *contrato*, es precisamente porque advierte que quienes consideran el *pacto social* como un hecho histórico, “pretenden reservar siempre al pueblo la facultad de rescindir ese contrato a discreción, en cuanto juzgue que se ha producido una violación flagrante del mismo” (KANT, TP, AA 08: 302). Vid. asimismo: KANT, RL, AA 06: 318. Riley señala que, en contraste con la concepción kantiana del contrato como una *idea de la razón*, Rousseau concibe el contrato en términos históricos. Vid. Riley (1982: 125ss.). En ello parece cifrarse el potencial democrático del *contrato*, entendido como un dispositivo político capaz de garantizar la justicia de las leyes y la ausencia de una sujeción del pueblo a un poder gubernamental despótico, que infringiera el principio de la *voluntad general*. Respecto de la importancia del *status* puramente ideal que Kant asigna al contrato en relación con el problema del derecho de resistencia, vid. Fernández Santillán (1996: 68-69); Bobbio (1969: 222).

⁵¹ Cf. KANT, *Qué es la ilustración?* [*Was ist Aufklärung?*, 1784], WA, AA 08: 33-42.

⁵² Señala Kersting, al respecto: “Despite all radicalism of legal Reason, under historical conditions of conflict, Kant gives preference to order over justice and preference to the authority of the state over the authority of human and civil rights”. Kersting (1992: 163).

primacía del *orden* en detrimento de la *libertad* es –como hemos sugerido en otro lugar⁵³– la idea de que no es posible preservar el estado de derecho sin la existencia de un poder público que concentre el uso exclusivo de la coacción y que no pueda ser resistido por el pueblo bajo ninguna circunstancia. Esta idea, proyectada a la cuestión de la *soberanía*, parece conducir naturalmente a la conclusión de que la *voluntad pública* ha de ser necesariamente transferida –i.e. personificada en la figura de un representante que concentra la capacidad de decisión– no sólo porque únicamente de ese modo puede realizarse o constituirse una *voluntad pública* en sentido propio, sino además porque es preciso garantizar que los potenciales conflictos políticos y sociales entre los miembros de la sociedad civil no constituyan una amenaza para la subsistencia del orden legal⁵⁴. Desde la perspectiva kantiana, parece necesario, pues, que el legítimo representante de la *voluntad general* sea reconocido como el único intérprete autorizado de dicha voluntad (y es por ello que Kant insiste en que sólo al poder legislativo corresponde juzgar si sus actos resultan acordes con los principios de *contrato* y de *voluntad pública*⁵⁵, denegando así al pueblo toda capacidad de juzgar acerca del modo en que es administrada la constitución o de resistir legítimamente a los poderes instituidos, con lo cual tales poderes acaban por constituirse como el auténtico poder soberano⁵⁶). El precario y complejo equilibrio implicado en la relación de representación se inclina, pues, en favor del representante, y este parece ser, para Kant, el precio necesario que ha de pagarse a fin de garantizar el estado de derecho, un precio que resultaría excesivo a los ojos de Rousseau, quien considera la delegación de la soberanía como una auténtica renuncia a la libertad (acto absolutamente inaceptable, incomprensible y absurdo desde la óptica rousseauiana)⁵⁷.

Con todo, quizás la dificultad principal en la formulación kantiana del principio de la *voluntad general* no resida en las divergencias que dicho tratamiento introduce con respecto a la formulación rousseauiana del citado principio, sino en el interior mismo de la doctrina jurídica kantiana. En efecto, el carácter apriorístico que Kant asigna a la noción de una *voluntad pública* al proclamarla –“desde el punto de vista de las leyes de la libertad”– como origen último de todo poder soberano, parece quedar comprometido desde el momento en el que se deniega al pueblo el derecho de resistir a las autoridades instituidas, denegación que parece fundarse, a fin de

⁵³ Vid. Beade (inédito).

⁵⁴ En TP observa Kant que “si una ley pública es legítima y, por consiguiente, irreprochable (irrepreensible) desde el punto de vista del derecho, están también ligadas a ella la facultad de coaccionar y, por el otro lado, la prohibición de oponerse a la voluntad del legislador, incluso aunque no sea de obra; es decir, el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general” (KANT, TP, AA 08: 299, nuestro subrayado).

⁵⁵ Desde una perspectiva rousseauiana, cabría preguntarse hasta qué punto la *voluntad pública* kantiana constituye una auténtica *voluntad*, si sólo puede querer lo que el Jefe de Estado quiere, o sólo puede actuar tal como actúa este último. Vid. Atkinson (1992: 239).

⁵⁶ Esta enajenación o delegación absoluta de la soberanía en beneficio del representante queda registrada, en los textos kantianos, el uso ambiguo del concepto de *soberano*, término que en ciertos pasajes hace alusión al pueblo (cf. KANT, RL, AA 06: 315, 341), mientras que en otros alude en cambio al legislador (cf. KANT, RL, AA 06: 317-321), o incluso parece referir al monarca, esto es, al poder ejecutivo (cf. KANT, RL, AA 06: 320n.). Esta ambigüedad, lejos de constituir el resultado de meras imprecisiones conceptuales, revela aspectos verdaderamente problemáticos de la doctrina jurídica kantiana. Vid. Astorga (1996: 118).

⁵⁷ “Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombre, a los derechos de la humanidad, incluso a sus deberes. No hay compensación posible para quien renuncia a todo. Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad. En fin, es una convención vana y contradictoria estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites” (*Du contrat social*, Libro I, Cap. IV: 178).

cuentas, en consideraciones referidas a las consecuencias fácticas que tendría el reconocimiento de un derecho tal. Si bien en el contexto de lo que pretende ser una fundamentación racional *pura* de los principios del derecho, Kant declara que “desde el punto de vista de las leyes de la libertad” el soberano “no puede ser ningún otro más que el pueblo unido mismo” (KANT, RL, AA 06: 315), la necesidad de evitar actos de subversión que podrían conducir a la disolución del estado legal exige una delegación absoluta del poder soberano en beneficio de la autoridad o poder representante.

En *El conflicto de las facultades* [*Der Streit der Fakultäten*, 1798], hallamos una importante observación que –a nuestro juicio– pone evidencia los límites fácticos que se imponen a la tarea reflexiva de la razón, en lo que respecta al tratamiento de las cuestiones jurídico-políticas. En el marco de una reivindicación de la función propia y específica de la Facultad de Filosofía (a saber: la de juzgar racionalmente todo cuanto tenga que ver “con los intereses científicos, es decir, con la verdad”, KANT, SF, AA 07: 29) y una consiguiente delimitación de las tareas propias de las Facultades de Filosofía, Medicina y Derecho, afirma Kant (refiriéndose a de la labor propia del jurista):

“El jurista [...] rastrea las leyes que han de garantizar lo mío y lo tuyo (procediendo como debe en cuanto funcionario del Estado), no en su razón, sino en el código hecho público y sancionado por las más altas instancias. No sería justo exigirle comprobar la verdad y legitimidad de dichas leyes, ni tampoco encargarle su defensa contras las objeciones interpuestas por la razón. Pues, dando por sentado que los reglamentos establecen aquello que es justo, el cuestionarse si los propios reglamentos lo son es algo que debe ser rechazado de inmediato por los juristas como algo absurdo. Resultaría ridículo pretender dejar de obedecer a una voluntad externa y suprema por la mera suposición de que ésta no viene a coincidir con la razón. Ya que en eso se cifra precisamente el ascendiente [*Ansehen*] del gobierno, en no dejar a los súbditos la libertad de juzgar sobre lo justo y lo injusto según su propio criterio, sino conforme a la prescripción del poder legislativo” (KANT, SF, AA 07: 24-25, nuestro subrayado)⁵⁸.

Así como al jurista le concierne un conocimiento exhaustivo de las leyes, mas no un examen racional de las mismas (en lo que atañe a su legitimidad, su justicia, e incluso a la concordancia de aquéllas con la razón), así también ha de exigirse a los súbditos que obedezcan las leyes establecidas, sin arrogarse la pretensión o el derecho de juzgar acerca de si las mismas son justas o injustas (acordes o no acordes con la razón) según un criterio propio, pues un juicio tal corresponde únicamente al poder legislativo, esto es: al supremo *Jefe del Estado*, caracterizado aquí –no casualmente– como “una voluntad externa y suprema”. Kant afirma, pues, que la razón (más precisamente: la exigencia de una concordancia entre las leyes y los preceptos racionales) no puede ser invocada por el pueblo como un motivo en el cual pudiese ampararse un acto de resistencia frente a las leyes estatuidas, o frente al poder político que garantiza su cumplimiento⁵⁹. Con ello parece abandonar el marco estrictamente *apriorístico* en el que pretendía inscribir sus reflexiones político-jurídicas⁶⁰. Si bien tanto la idea de que

⁵⁸ Citamos la versión española: Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Trotta, 1999.

⁵⁹ Astorga señala, en relación con este punto, que Kant se aparta aquí de principios básicos del iusnaturalismo lockeano, por cuanto asigna al derecho positivo primacía sobre el derecho natural. Cf. Astorga (1996: 16).

⁶⁰ En efecto, ha sido señalado que, si bien al invocar el principio rousseauiano de *voluntad general* Kant parece mantenerse dentro de los límites de una fundamentación *a priori* del derecho, adopta, sin embargo, una posición hobbesiana en sus reflexiones acerca

la existencia de un poder irresistible es condición *sine qua non* del estado jurídico como la idea de que la *autoridad* del gobierno se cifra, precisamente, en no admitir resistencia alguna podrían ser interpretadas como argumentos puramente racionales (*i.e. a priori*), entendemos que no son éstos los supuestos únicos que motivan la posición conservadora que Kant asume al negar toda legitimidad al acto de resistencia (incluso en el supuesto caso de sujeción a un poder absolutamente despótico). En efecto, la consideración de las consecuencias fácticas que acarrearía el reconocimiento de un derecho de resistencia (en lo relativo a la preservación del orden público) parece cobrar un peso igualmente importante. En otras palabras: el derecho de resistencia no sólo es rechazado a través de argumentos puramente *apriorísticos*, sino que convergen en la argumentación kantiana intereses de orden empírico, que conducen a afirmar la exigencia de una obediencia absoluta del pueblo a las leyes y a las autoridades públicas vigentes, incluso en el caso de leyes injustas, que no coincidiesen con la razón, o en caso de un poder despótico que procediera de manera contraria a los principios racionales del *contrato* y de una *voluntad pública*. En efecto, no es *lógicamente* necesario (no es un principio racional *a priori*) que la resistencia popular activa (o, en síntesis, el conflicto social) tenga como consecuencia la disolución del estado de derecho (e incluso hay quienes consideran que el conflicto es un componente saludable e indispensable en las sociedades democráticas).

En el marco de una *doctrina pura del derecho* (o *metafísica jurídica*), la exhortación kantiana a una obediencia absoluta e incondicionada del pueblo, incluso ante un poder irracional —o ante leyes que resultasen *contrarias a la razón*—, resulta problemática. Si bien una justificación exhaustiva de esta última observación exigiría el análisis pormenorizado de una serie de aspectos doctrinales que, por razones de espacio, no hemos podido abordar aquí en profundidad, el análisis previo acerca del concepto kantiano de *voluntad pública* ha permitido traer a la luz importantes aspectos —y problemas— de la teoría jurídico-política kantiana, contribuyendo asimismo a un esclarecimiento parcial de la conexión entre dos de los pensadores más influyentes en el desarrollo de la filosofía política moderna y contemporánea.

RESUMEN: En este trabajo proponemos analizar el concepto de *voluntad pública* formulado por Kant en los *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), a fin de considerar su conexión con la noción de *voluntad general* desarrollada por Rousseau en *Du contrat social* (1762). El análisis y reconstrucción de la argumentación kantiana referida a la necesidad de una representación o personificación de la *voluntad pública* en la figura de un Jefe de Estado permitirá reflexionar acerca de un aspecto doctrinal que parece instalar una distancia insalvable entre ambos filósofos, incidiendo además en el tratamiento kantiano de importantes problemas jurídico-políticos específicos (particularmente, en su impugnación del llamado Derecho de resistencia [*Widerstandsrecht*]).

PALABRAS CLAVE: contrato - soberanía - voluntad general - representación.

de la soberanía (y, en particular, en su posición respecto del derecho de resistencia), abriéndose así una tensión quizás insalvable en el interior de su doctrina jurídica. *Vid.* Astorga (1996: 102-109). En este punto, como en otros, la posición conservadora asumida por Kant lo aproximan al modelo hobbesiano de justificación del poder político. *Vid.* Astorga (1998: 3-12).

ABSTRACT: In this paper I analyze the concept of a *public will* formulated in Kant's *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), with the aim of considering its connection with the notion of a *general will* presented by Rousseau in *Du contrat social* (1762). The analysis and reconstruction of the Kantian argument concerning the demand for a representation or personification of the *public will* in the figure of a Head of State will allow us to reflect on a doctrinal aspect which not only appears to establish an irreducible distance between both philosophers but also has an impact in the Kantian treatment of important political and juridical issues (particularly, in his impugnation of the Right of Resistance [*Widerstandsrecht*]).

KEYWORDS: contract – sovereignty – general will – representation.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán, Joaquín, “En torno al concepto de ciudadano en Kant: comentario de una aporía”, en R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 239-258.
- Astorga, Omar, *El pensamiento político de Kant. Estudio de su teoría del Derecho y del Estado a partir de la obra de Hobbes*, Caracas: Vicerrectorado Académico de la Universidad Central de Venezuela, 1996.
- Astorga, Omar, “Principales tendencias interpretativas sobre la influencia del modelo hobbesiano en el pensamiento político de Kant”, *Episteme* (Caracas), 18, 3 (1998), pp. 3-12.
- Atkinson, Ronald, “Kant's Moral and Political Rigorism”, en H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kindom: The University of Chicago Press, 1992, pp. 228-248.
- Beade, Ileana, “Acerca del método crítico-trascendental y su aplicación en la Filosofía kantiana del Derecho”, *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho* (México), 25 (2006), pp. 137-164.
- Beade, Ileana, “Liberalismo y republicanismo en la concepción kantiana de «ciudadanía»”, *Reflexión Política* (Colombia) 9, 17 (2007), pp. 58-74.
- Beade, Ileana, “Consideraciones acerca del concepto de *libertad* en el marco de la teoría kantiana del contrato”, en M. Berrón, A. Gonzalo, I. Prono (comps.), *Acción, pasión y racionalidad. Investigaciones filosóficas*, Santa Fe: Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2008, pp. 82-87.
- Beade, Ileana, “Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la *libertad* en sentido político”, *Revista de Filosofía* (Chile), 6 (2009), pp. 25-42.
- Beade, Ileana, “*Libertad y Naturaleza* en la Filosofía kantiana de la Historia”, *Daimon* (Murcia), 54 (2011), pp. 25-44.
- Beade, Ileana, “Ciudadanos activos y pasivos. Un análisis crítico de las reflexiones kantianas acerca del derecho de ciudadanía”, *Revista de Filosofía* (Universidad Iberoamericana, México), 132 (2012), pp. 83-104.
- Beade, Ileana, “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, inédito, de próxima aparición en un volumen colectivo dedicado a la filosofía kantiana (Editorial Prometeo, Bs. As.).
- Bertomeu, María Julia, “Las raíces republicanas del mundo moderno: en torno a Kant”, en M. J. Bertomeu, A. F. Doménech (comps.), *Republicanismo y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Bielefeldt, Heiner. “Autonomy and Republicanism: Immanuel Kant's Philosophy of Freedom”, *Political Theory*, 25, 4 (1997), pp. 524-558.
- Bobbio, Norberto, *Diritto e stato nel pensiero di Emmanuele Kant*, Turín: G. Giappichelli, 1969.

- Bobbio, Norberto, *Estudios de historia de la filosofía: De Hobbes a Gramsci*, traducción española de J. C. Bayón, Madrid: Debate, 1985.
- Camps, Victoria, “Ética y política: ¿qué podemos esperar?”, en E. Guisán (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona: Anthropos, 1998, pp. 214-226.
- Carracedo, José R., “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en E. Guisán (comp.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 29-74.
- Carracedo, José R., *Rousseau en Kant*. Bogotá: Universidad externado de Colombia, 1998.
- Colomer, José Luis, “Algunos apuntes sobre Kant y la libertad política”, *Doxa*, 15-16 (1994), pp. 581-594.
- Fernández Santillán, José, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Gómez Caffarena, José, “La conexión de la política con la ética (¿logrará la paloma guiar a la serpiente?)”, en R. Rodríguez Aramayo, J. Muguerza, C. Roldán (eds.), *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant*, Madrid: Tecnos, 1996, pp. 65-74.
- González Vicén, Felipe, *La filosofía del Estado en Kant*, Universidad de la Laguna, 1952.
- Hancock, Roger, “Kant and Civil Disobedience”, *Idealistic Studies*, 5 (1975), pp. 164-176.
- Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen, bzw. der Deutschen Akademie der Wissenschaften (vol. I-IX), Berlín *et alia*, 1902 ss.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura [Kritik der reinen Vernunft, 1781/1787]*, traducción de M. Caimi, Buenos Aires: Colihue 2007.
- Kant, Immanuel, “Respuesta a la pregunta qué es la ilustración?” [Was ist Aufklärung?, 1784], en *Filosofía de la ilustración*, traducción de Emilio Estiú y L. Novacassa, La Plata: Terramar, 2004.
- Kant, Immanuel, *Ideas para una Historia Universal en clave cosmopolita [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784]*, traducción de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1994.
- Kant, Immanuel, *Teoría y práctica [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis, 1793]*, traducción de M. Palacios, F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos, 1993.
- Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua [Zum ewigen Frieden, 1795]*, traducción de J. Abellán, Madrid: Tecnos, 1996.
- Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres [Die Metaphysik der Sitten, 1797]*, traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid: Tecnos, 1994.
- Kant, Immanuel, *La contienda entre las facultades de filosofía y teología [Der Streit der Fakultäten, 1798]*, traducción de R. Rodríguez Aramayo, Madrid: Trotta, 1999.
- Kant, Immanuel, *Pedagogía [Ueber Pädagogik, 1804]*, traducción de L. Luzuriaga y J. L. Pascual, Madrid: Akal, 1991.
- Kaufman, Arthur, “Reason, Self-legislation and Legitimacy: Conceptions of Freedom in the Political Thought of Rousseau and Kant”, *The Review of Politics*, 59, 1 (1997), pp. 25-52.
- Kelly, George, “A general overview”, en P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 8-56.

- Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlín: Walter de Gruyter, 1984.
- Kersting, Wolfgang, "Kant's Concept of the State", en H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kingdom: The University of Chicago Press, 1992, pp. 143-165.
- Ludwig, Bernd, "Kommentar zum Staatsrecht (II) §§ 51-52", en O. Höffe (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlín: Akademie Verlag, 1999, pp. 173-194.
- Mulholland, Leslie, *Kant's System of Rights*, New York: Columbia University Press, 1990.
- Nicholson, Peter, "Kant on the Duty Never to Resist the Sovereign", *Ethics*, 86, 3 (1976), pp. 214-230.
- Patrone, Tatiana, "Kant's Rechtslehre and Ideas of Reason", en S. Baiaus, S. Pihlström, H. Williams (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff, 2011, pp. 115-133.
- Pettit, Philip, "Liberalismo y republicanismo", en F. Ovejero, J. Martí, R. Gargarella (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós, 2004 (a), pp. 115-135.
- Pettit, Philip, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona: Paidós, 2004 (b).
- Pinkard, Terry, "Kant, Citizenship, and Freedom (§§41-52)", en O. Höffe (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlín: Akademie Verlag, 1999, pp. 155-172.
- Pippin, R., "Dividing and Deriving in Kant's Rechtslehre", en O. Höffe (ed.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlín: Akademie Verlag, 1999, pp. 63-85.
- Pippin, Robert, "Mine and thine? The Kantian State", en P. Guyer (comp.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 416-446.
- Polin, Raymon, *Rousseau et la philosophie politique*, París: P.U.F., 1965.
- Riley, Patrick, "On Kant as the most adequate of the social contract theorists", *Political Theory*, I, 4 (1973), pp. 450-471.
- Riley, Patrick, *Will and Political Legitimacy. A critical exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, Harvard: Harvard University Press, 1982.
- Riley, Patrick, "Rousseau's General Will", en P. Riley (ed.), *The Cambridge Companion to Rousseau*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Ripstein, Arthur, *Force and Freedom. Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Rodríguez Aramayo, Roberto, "La filosofía kantiana del Derecho a la luz de sus relaciones con el formalismo ético y la Filosofía crítica de la Historia", *Isegoría*, 9 (1986), pp. 15-36.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, París, Gallimard, 1964.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Del contrato social*, traducción de M. Armiño, Madrid: Alianza, 1996.
- Schklar, Judith, *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Schklar, Judith, "General Will", in P. Wiener (de.), *Dictionary of the History of Ideas*, New York: Scribner's, 1973, vol. 2, pp. 275-277.
- Skinner, Quentin, "La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?", *Isegoría*, 33 (2005), pp. 19-49.
- Thompson, Kevin, "Kant's Transcendental Deduction of Political Authority", *Kant-Studien*, 92 (2001), pp. 62-78

Velasco Gómez, Ambrosio, “La concepción republicana de Kant”, *Episteme* (Caracas), 25, 2 (2005), pp. 109-122.

Weinrib, Ernst, “Law as Idea of Reason”, en H. Williams (ed.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, United Kingdom: The University of Chicago Press, 1992.

Williams, Howard, “Kant's Concept of Property”, *The Philosophical Quarterly*, 27, 106 (1977), pp. 32-40.

Williams, Howard, “Metamorphosis or Palingenesis. Political change in Kant”, *The Review of Politics*, 63, 4 (2001), pp. 693-722.

Williams, Howard, “Metaphysical and not just Political”, en S. Baiaus, S. Pihlström, H. Williams (eds.), *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff: University of Wales Press, 2011, pp. 215-234.

Wit, Ernst J., “Kant and the Limits of Civil Obedience”, *Kant-Studien*, 90 (1999), pp. 285-305.

Recebido / Received: 14.12.2012

Aprovado / Approved: 3.2.2013

DIE VERTRAGSIDE E DES *CONTRAT SOCIAL* UND KANTS *CONTRACTUS ORIGINARIUS*

Wolfgang KERSTING¹

1 UNZUREICHENDE LÖSUNGEN DES PROBLEMS DER HERRSCHAFTSLEGITIMATION

„Der Mensch wird frei geboren, aber überall liegt er in Ketten... Wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen? Ich weiß es nicht. Was kann sie rechtmäßig machen? Ich glaube, daß ich dieses Problem lösen kann“ (ROUSSEAU, 1977, S. 61)¹². Rousseau spricht hier von dem Problem der Herrschaftslegitimation. Die Gründe rechtmäßiger Herrschaft liegen aber nicht offen zutage. Sie müssen unter großen philosophischen Anstrengungen freigelegt werden. Dabei sind zuerst die verfehlten Antworten auf die Legitimationsfrage beiseite zu räumen.

Rousseau unterscheidet zwei Klassen unzureichender Lösungen des Legitimationsproblems: machttheoretische und vertragstheoretische. Machttheoretische Lösungen des Legitimationsproblems sind allesamt Varianten der dem Sophisten Kallikles zugeschriebene These von dem Recht des Stärkeren. Sie teilen deren Fehler und legen Machtverhältnisse unmittelbar herrschaftsrechtlich aus. Physische Überlegenheit erzeugt jedoch kein Recht; und selbst der, der Recht unwiderstehlich durchzusetzen vermag, beweist damit nicht, daß er zur Setzung allgemein verpflichtenden Rechts befugt ist (vgl. ROUSSEAU, 1977, Buch. I, Kap. 3). Eine legitime gesellschaftliche Ordnung kann nicht auf Macht, sondern nur auf Vereinbarung gegründet werden. Rousseau ist Kontraktualist und mit den Philosophen und Naturrechtsjuristen des 17. und 18. Jahrhunderts der Meinung, daß sich das Legitimationsproblem nur im Rahmen der Vertragstheorie angemessen behandeln und lösen läßt.

¹ Wolfgang Kersting, bis 2011 Professor für Philosophie an der Universität Kiel. Wichtigste Veröffentlichungen: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (1986; 32007; portugiesische Übersetzung: Liberdade Bem-Ordenada. Filosofia do Direito e do Estado de Immanuel Kant 2011; japanische Übersetzung 2013); Thomas Hobbes zur Einführung (1992; 42009); John Rawls zur Einführung (1992; 42009); Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags (1994; 22005); Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend (1997); Platons 'Staat' (1999, 22006); Theorien der sozialen Gerechtigkeit (2000); Politik und Recht (2000); Filosofia Política del Contractualismo Moderno (2001); Kritik der Gleichheit (2002; 22008); Universalismo e Direitos Humanos (2003); Kant über Recht (2004; japanische Übersetzung 2013); Liberdade e Liberalismo (2005); Verteidigung des Liberalismus (2009; 22010); Macht und Moral (2010); Wie gerecht ist der Markt? (2011).

² Ich zitiere aus ROUSSEAUS *Contrat social* nach folgender Ausgabe: J.-J.ROUSSEAU, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechtes*, in: ders., *Politische Schriften Band 1*, Paderborn 1977; Freilich weiche ich gelegentlich von dem Wortlaut dieser Übersetzung ab

Aber nicht jede Vereinbarung begründet eine legitime Ordnung. Auch in der Tradition der Vertragstheorie gibt es unzureichende Lösungen des Problems der Herrschaftslegitimation. Zwar gebührt der kontraktualistischen Rechtfertigungsmethode ein struktureller legitimationstheoretischer Vorzug gegenüber der kurzschlüssigen Machttheorie, jedoch droht dieser verspielt zu werden, wenn die vertraglichen Vereinbarungen ihrerseits rechtlich und sittlich unannehmbar sind. Es kommt also alles darauf an, in den Gedankenexperimenten des Kontraktualismus rechtlich zulässige Vereinbarungen von rechtlich unzulässigen Vereinbarungen zu unterscheiden.

Die von seinen kontraktualistischen Vorgängern vorgeschlagenen Vertragsmodelle lehnt Rousseau als legitimationstheoretisch unzureichend ab. Seine Kritik gilt insbesondere dem kontraktualistischen Absolutismus wie er in der Doppelvertragslehre von Grotius' und Pufendorfs und in der Staatsphilosophie von Thomas Hobbes' entwickelt wird. "Es ist ein nichtiger und widersprüchlicher Vertrag, auf der einen Seite absolute Herrschaft und auf der anderen unbegrenzten Gehorsam zu vereinbaren. Ist es nicht klar, daß man demjenigen nichts schuldig ist, von dem alles zu fordern man das Recht hat, und daß diese Bedingung allein, ohne Wechselseitigkeit und ohne Tausch, die Nichtigkeit des ganzen Vorgangs nach sich zieht? ... Die Wörter: Sklaverei und Recht widersprechen sich; sie schließen sich gegenseitig aus. Zwischen Mensch und Mensch oder zwischen einem Menschen und einem Volk ist folgende Absprache ohne Sinn: *Ich schliesse mit dir einen Vertrag, der ganz zu deinen Lasten und ganz zu meinem Nutzen geht; ich halte ihn, solange es mir gefällt, und du mußt ihn einhalten, solange es mir paßt*" (ROUSSEAU, 1977, S. 67-71).

Eine kontraktualistische Begründung absoluter staatlicher oder fürstlicher Herrschaft ist für Rousseau ein hölzernes Eisen. Freiheit kann nicht die Freiheit zur Selbstabschaffung umfassen und die Rechtsform des Vertrages nicht zur rechtlichen Erzeugung absoluter Rechtlosigkeit dienen; ein Selbstversklavungsvertrag ist ein rechtliches Unding. Die Unterwerfungsverträge Grotius' und Pufendorf, in denen sich die Gesellschaft vorbehaltlos dem herrscherlichen Willen ausliefert, aber auch der Staatsvertrag Hobbes', mit dem die Menschen einen absoluten Herrn erzeugen, der alle Gewalt über sie hat, kommen jedoch einem Selbstversklavungsvertrag gleich; sie sind darum in hohem Maße rechtswidrig (Zur Vertragslehre Hobbes' und der Naturrechtsjuristen vgl. KERSTING, 1993; KERSTING, 1994a, Kap. III und VII). Der kontraktualistische Absolutismus ist legitimationstheoretisch gescheitert. Wie Rousseau überdies und in völliger Übereinstimmung mit John Locke hervorhebt, ist der kontraktualistische Absolutismus auch durch und durch irrational und keine ernsthafte Option kluger, auf Maximierung ihrer Interessen bedachter Individuen: denn welcher Mensch, der bei Sinnen ist, würde sich zu einer rechtlichen Selbstauslöschung bereitfinden und seine Freiheit ohne gesicherte Gegenleistung einfach wegschenken? Ein sich „umsonst (*gratuitement*)“ weggebendes Volk ist zweifellos ein „Volk von Wahnsinnigen; aber Wahnsinn schafft kein Recht“ (ROUSSEAU, 1977, S. 67). Aufgrund offensichtlicher Unzurechnungsfähigkeit der Vertragspartner kann die vertragliche Begründung des staatlichen Absolutismus also kein gültiges und wirksames Rechtsgeschäft darstellen.

2. DAS FREIHEITSRECHT UND DAS STAATSPHILOSOPHISCHE „PROBLÈME FONDAMENTAL“

Im Zentrum der Rousseauschen Kritik der kontraktualistischen Überlieferung steht ein Freiheitsverständnis, daß die Freiheit zur Wesensbestimmung des Menschen erklärt und damit in den Rang eines absoluten rechtfertigungstheoretischen Kriteriums erhebt. Nur das kann als gerechtfertigt gelten, was sich aus dem Begriff der Freiheit rechtfertigen läßt. Freiheit wird zur Quelle, zum Maß und zum Zweck des Rechts und der politischen Ordnung, und Verträge, die nicht Freiheit zum Inhalt haben, die nicht Freiheitssicherungsverträge sind, sind illegitim. „Auf seine Freiheit verzichten heißt, auf seine Eigenschaft als Mensch, auf die Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten. Es gibt keine mögliche Entschädigung für den, der auf alles verzichtet. Ein solcher Verzicht ist unverträglich mit der Natur des Menschen; wer seinem Willen jede Freiheit nimmt, nimmt seinen Handlungen jegliche Moralität“ (ROUSSEAU, 1977, S. 67).

Freilich umfaßt das Freiheitsrecht der Menschen in den Augen Rousseaus nicht nur die Freiheit von eines anderen nötiger Willkür, nicht nur allgemeine Handlungsfreiheit, es umfaßt auch einen unveräußerlichen und undeligierbaren Anspruch auf materiale Selbstbestimmung, auf Selbstherrschaft. Und diese autonomieethische Bedeutungsdimension des Freiheitsrechts bereitet der Legitimationstheorie besondere Schwierigkeiten. „Es ist eine Form der Vergesellschaftung zu finden, die mit der gesamten gemeinschaftlichen Macht die Person und den Besitz eines jedes Gemeinschaftsmitglieds verteidigt und beschützt, und durch die gleichwohl jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und ebenso frei bleibt wie zuvor“ (ROUSSEAU, 1977, S. 73). Es ist ersichtlich, daß der Rahmen konventioneller Rechtsstaatlichkeit die hier gesuchte Vergesellschaftungsform nicht enthält. Bekommt das Selbstbestimmungsrecht den Status einer herrschaftslegitimatorischen Bedingung, dann ist jede koordinationspolitische Lösung des staatsphilosophischen „problème fondamental“ unzureichend.

Daher kann Rousseau sich auch nicht dem kontraktualistischen Liberalismus Lockes anschließen. Seine Beschreibung des „problème fondamental“ zeigt deutlich, daß ihm der Weg konstitutionalistischer Absolutismuskritik versperrt ist. Im Schatten staatsgerichteter Abwehrrechte und liberaler Institutionen der Herrschaftsmäßigung kann die anspruchsvolle Freiheitskonzeption Rousseaus keine angemessene politische Wirklichkeit finden. Denn sie verlangt die Gründung einer politischen, gesetzgebenden und gewalthabenden Einheit, deren Mitglieder nachwievor frei sind und ihre eigenen Herren bleiben, so daß sich ihr rechtlicher Status durch den Übergang vom *status naturalis* in den *status civilis* nicht im mindesten ändert. Es ist ersichtlich, daß in einer Herrschaftsordnung jedes Mitglied nur dann nachwievor sich nur selbst gehorcht, wenn es auch nachwievor über sich selbst herrscht, wenn die Gesetze, die Gehorsam verlangen, selbstgegebene Gesetze sind. Aber kann es unter der Voraussetzung eines derart radikalen, autonomieethischen Freiheitskonzepts überhaupt legitime Herrschaft geben? Muß nicht jeder Versuch, dieses Legitimationsproblem aufzulösen, in eine ordnungspolitische Paradoxie münden? Wie ist eine gesellschaftsvertragliche Herrschaftserrichtung denkbar, die

die materiale Selbstbestimmung der Individuen nicht schmälert? - Die Antwort auf diese Frage gibt der Rousseausche Gesellschaftsvertrag.

3. DIE STRUKTUR DES GESELLSCHAFTSVERTRAGS

„Die Bedingungen dieses Vertrages sind durch die Natur seines Zustandekommens so genau festgelegt, daß die geringste Änderung so nichtig und unwirksam macht...Versteht man diese Bedingungen richtig, lassen sie sich auf eine einzige zurückführen, nämlich auf die vollständige Entäußerung eines jeden Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft. Wenn sich nämlich erstens jeder ganz übereignet, ist die Bedingung für alle gleich; niemand hat ein Interesse, sie für die anderen drückend zu machen. Da zweitens die Entäußerung vorbehaltlos geschieht, ist die Vereinigung so vollkommen, wie sie nur sein kann, und kein Mitglied kann weitere Ansprüche stellen. Denn wenn einem einzelnen Rechte verblieben, so wäre er, da kein gemeinsames Oberhaupt zwischen ihm und der Gemeinschaft entscheiden kann, gewissermaßen sein eigener Richter in seinen Belangen und bald in allen anderen auch. Der Naturzustand würde fortbestehen. Wenn sich schließlich jeder allen überäußert, überäußert er sich niemandem. Da man über jedes Mitglied das gleiche Recht erwirbt, das man ihm über sich selber einräumt, gewinnt man den Gegenwert über alles, was man verliert, und ein Mehr an Kraft, das zu bewahren, was man hat. Alles Unwesentliche weggelassen, läßt sich der Gesellschaftsvertrag auf folgende Formel zurückführen: *Jeder von uns unterstellt gemeinschaftlich seine Person und seine ganze Kraft der obersten Leitung des Gemeinwillens, und wir nehmen als Körper jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf*“ (ROUSSEAU, 1977, 74f.).

Was bildet den Inhalt des Vertrags? „Die vollständige Entäußerung eines jeden Mitglieds mit all seinen Rechten an die Gemeinschaft“. Es mag angesichts der heftigen Polemik Rousseaus gegen den kontraktualistischen Absolutismus überraschen, aber die Vertragslehre des *Contrat social* vertritt einen ungeschmälerten souveränitätstheoretischen Hobbesianismus. Die Syntax des Rousseauschen Gesellschaftsvertrags unterscheidet sich nicht von der Syntax des Hobbesschen Staatsvertrags. In beiden Fällen haben wir es mit einem Entäußerungsvertrag zu tun, in dem die Naturzustandsbewohner einander versprechen, auf alle Freiheit, alles Recht und alle Macht zu verzichten und sich rückhaltlos einer absoluten Gewalt zu unterwerfen. Das Recht, das die Individuen durch diese vertragliche Versprechen erhalten, ist das Recht auf den absoluten politischen Gehorsam aller anderen. Der Entäußerungsakt ist sowohl bei Hobbes als auch bei Rousseau der Konstitutionsakt der politischen Herrschaft, die Geburtsstunde des Souveräns. Der Adressat und Nutznießer des Entäußerungsaktes existiert nicht vor diesem. Er ist eine rechtliche Schöpfung, die unabhängig von den sie erzeugenden Vertragsbeziehungen der Individuen keinerlei rechtliche Existenz besitzt.

Die Besonderheit des Rousseauschen Gesellschaftsvertrags besteht nun darin, daß allein die Gemeinschaft der Vertragsschließenden selbst die Position der Souveränität rechtmäßig einnehmen kann. Während bei Hobbes durch den Staatsvertrag zwar eine absolute herrschaftsrechtliche Machtposition geschaffen, aber noch kein materialer Souverän eingesetzt wird, da für Hobbes keinerlei notwendige Beziehung zwischen den absoluten herrschaftsrechtlichen Befugnissen und der materialen Besetzung der Souveränitätsposition besteht, fallen im Gesellschaftsvertrags Rousseaus die Erzeugung der

absoluten Herrschaftsposition und deren materiale Besetzung durch die Gemeinschaft der Vertragsschließenden selbst notwendig zusammen.

Aufgrund dieser demokratischen Interpretation des absolutistischen Souveränitätsschemas, aufgrund dieser numerischen Identität von Vertragsgemeinschaft und Souverän ist es Rousseau sogar möglich, der absolutistischen Entäußerungsklausel eine noch radikalere Fassung zu geben. Rousseau verlangt nämlich die totale Entäußerung „der Güter, der Person, des Lebens und der ganzen Kraft“³ an die Gemeinschaft und geht damit weit über Hobbes hinaus, dessen Entäußerungsformel an dem Selbstverteidigungsrecht eine Grenze findet. Und dieser Entäußerungsschranke ist im Kontext der Hobbesschen Staatsphilosophie nur konsequent, weil ja der Hobbessche Staat nichts anderes als ein Selbsterhaltungsmittel der Menschen ist und nicht gut den Zweck sabotieren darf, den zu verwirklichen er erdacht worden ist. Hier verbirgt sich freilich auch einige politische Gefahr, da mit diesem Selbstverteidigungsvorbehalt die ganze sperrige Subjektivität mit ihren idiosynkratischen Sichtweisen in das Gehege des positiven Rechts einbricht, denn sie muß sich mit dem Selbstverteidigungsvorbehalt auch das Recht reservieren, über den Selbstverteidigungsfall souverän entscheiden zu können. Das Ausmaß der ordnungspolitischen Unsicherheit wird deutlich, wenn man bedenkt, daß Hobbes den Selbstverteidigungsvorbehalt ja keinesfalls durch die engen Grenzen eines Notrechts einschränkt, sondern der traditionellen *life-liberty-estate-Trias*, also dem Kerngehalt der frühen liberalen Menschenrechtskonzeption, verknüpft.⁴

Rousseaus Republik überbietet den leviathanischen Absolutismus also beträchtlich. Die Rousseausche Gemeinschaft duldet keinen Bereich nicht-vergesellschafteter Subjektivität, keinen Interpretationsvorbehalt für Selbsterhaltungsfragen. Es gibt keinen entäußerungsresistenten Freiheits- und Rechtskern bei Rousseau. In seinem Gesellschaftsvertrag wird das Individuum von der Gemeinschaft mit Haut und Haaren verschlungen. In dieser größeren Entäußerungsreichweite des Rousseauschen Gesellschaftsvertrages manifestiert sich jedoch nicht eine größere Geringschätzung des Rechts und der Interessen der Individuen. Die Rousseausche Konstruktion bezweckt vielmehr, der Befürchtung der Individuen, staatliches Handeln könnte auch einmal gegen ihr Freiheitsrecht und ihr Selbsterhaltungsinteresse gerichtet sein, jeden rationalen Anlaß zu nehmen: aufgrund seiner Entstehung ist der Gemeinwille unfehlbar und will notwendig das Gemeinwohl, das mit der Glück der Individuen zusammenfällt. Daher kann Rousseaus demokratische Interpretation des absolutistischen Souveränitätsschemas den Souverän mit einer Machtfülle ausstatten, die der leviathanischen noch überlegen ist. Das Titelbild des *Leviathan* muß korrigiert werden: nicht die durch den Hobbesschen Staatsvertrag, sondern die durch den Rousseauschen Gesellschaftsvertrag generierte politische Einheit stellt die größte Macht auf Erden dar.

Im Rahmen der staatsrechtlichen Chemie des *Contrat social* kommt dem Entäußerungsakt der Charakter einer Transformation der aggregativen, distributiv-allgemeinen Gemeinschaft der Vertragsschließenden in eine kollektiv-allgemeine Willenseinheit zu: aus dem

³ Jean-Jacques ROUSSEAU, Emile, Oeuvres complètes, Bibliothèque de la Pléiade, 4 Bände, Paris 1959-69, Bd. IV, 840.

⁴ Vgl. HOBBS 1968, Kap. XIII; Kap. XIV; zum Zusammenhang zwischen dieser Güterdreieitheit und der frühen Menschenrechtskonzeption vgl. BRANDT 1982

Individuenaggregat der vielen einzelnen partikularen Willen wird eine politische Einheit mit einem einheitlichen allgemeinen Willen. *Populus est rex*: der Rousseausche Gesellschaftsvertrag ist das Symbol der politischen Selbstermächtigung des Volkes. Indem er jedem die doppelte Rolle eines gleichberechtigten Herrschaftsteilhabers und eines gleichverpflichteten Herrschaftsunterworfenen zuteilt, bildet er die rechtliche Form einer herrschaftsrechtlichen Selbstorganisation der Gesellschaft. Näherhin lassen sich die folgenden Verhältnisse im komplizierten Beziehungsgeflecht des Rousseauschen Gesellschaftsvertrags unterscheiden:

1. Die fundamentale formale vertragsrechtliche Reziprozitätsbeziehung zwischen den Naturzustandsbewohnern.
2. Die Entäußerungsbeziehung: auf der einen Seite die sich rückhaltlos entäußernden Vertragspartner, auf der anderen Seite der durch diese rückhaltlose Entäußerung aller aus der Vertragsgemeinschaft selbst entstehende „Moral- und Kollektivkörper“, den Rousseau auch Staatsperson nennt, weil in ihm die plurale Vertragsgemeinschaft eine personenanaloge Einheit erhält, ein „gemeinsames Ich“ wird und „Leben“ und „Willen“ bekommt. (ROUSSEAU, 1977, S. 74).
3. Die Herrschaftsbeziehung zwischen dem (Volk als) Souverän und dem (Volk als Untertanen-)Volk, die
4. sich in jedem Individuum reproduziert, das als Herrschaftsteilhaber Bürger und als Gesetzesunterworfenener Untertan ist.

Zwischen diesen Beziehungen besteht folgendes Verhältnis: (3) und (4) verweisen aufeinander; (4) ist die individuelle Entsprechung von (3). Daß eine derartige Entsprechung zwischen einem externen staatsrechtlichen und einem internen moralischen Verhältnis bestehen kann, hat seinen Grund in dem Umstand, daß die staatsrechtliche Beziehung die herrschaftsrechtliche Binnenstruktur einer auf der Identität von Herrschenden und Beherrschten beruhenden Demokratie beschreibt. (3) ist die staatsrechtliche Präzisierung des Ergebnisses von (2). Wie in einem moralischen Selbstherrschaftsverhältnis — wir mögen es mit Platon als Herrschaft der Vernunft über die niederen Seelenteile oder mit Kant als Herrschaft des intelligiblen Menschen über den sinnlichen Menschen explizieren — die Herrschaftspartner numerisch identisch sind, so ist auch in einer plebisitären Demokratie von der numerischen Identität von Herrschenden und Beherrschten auszugehen. (2) beinhaltet den Schöpfungsakt des demokratischen Leviathan, des einheitlichen allgemeinen Willens. (2) ist der Inhalt von (1); und (1) bezeichnet die logische Binnenstruktur eines Vertragsverhältnisses zwischen Individuen.

Das Hobbessche Naturzustandsargument ist so geartet, daß sich aus den Naturzustandsbestimmungen keine Festlegungen hinsichtlich des Herrschaftssubjekts ableiten lassen: wer absolute Herrschaft ausüben soll, kann vor dem Hintergrund des Hobbesschen Naturzustandskonzepts nicht entschieden werden, nur daß eine absolute Herrschaft etabliert werden muß, ist von ihm zu lernen. Seine Staatsphilosophie besitzt darum großen souveränitätspolitischen Spielraum, der zum Zwecke der Bestimmung des Herrschaftspersonals einen zusätzlichen, dem Staatsvertrag nachgeordneten Institutionsvertrag erforderlich macht

(vgl. KERSTING 1994a, Kap. III). Ein anderes, um die Autonomieprämisse bereichertes Naturzustandsargument führt Rousseau zu einem ganz anderen Ergebnis. Die Etablierung einer Herrschaftsordnung, die mit der Selbstbestimmungsfreiheit der Individuen kompatibel sein muß, verlangt nach einem demokratischen Herrschaftssubjekt, das darüberhinaus in seiner gesetzgeberischen Willensbildung keinerlei normative Einschränkung dulden darf, denn nur im Rahmen einer absoluten Souveränitätskonzeption kann die menschenrechtliche Prämisse unveräußerlicher Selbstbestimmung ohne alle inhaltlichen Abstriche herrschaftsrechtlich produktiv werden. Das kontraktualistische Argument Rousseaus führt also zu einer logischen Umkehrung des Verhältnisses von Souveränitätsschema und Herrschaftssubjekt: das Herrschaftssubjekt ist keine logisch nachträgliche Ausfüllung des vorwegbestimmten Souveränitätsschemas, sondern die Bestimmung des Herrschaftssubjekts geht der Festlegung des Souveränitätsprofils voraus. Die Bestimmung des Herrschaftssubjekts folgt nämlich unmittelbar aus der staatsrechtlichen Aufgabenstellung, eine selbstbestimmungsverträgliche Herrschaft zu errichten; und erst dann wird aus der Festlegung des Herrschaftssubjekts das absolutistische Souveränitätsprofil gewonnen. Weil legitime Herrschaft selbstbestimmungsverträgliche Herrschaft ist, und weil selbstbestimmungsverträgliche Herrschaft nur im Rahmen einer staatsrechtlichen Konstellation ausgeübt werden kann, in der jedermann gleichberechtigter Herrschaftsteilhaber ist, darum muß diese Herrschaft absolut, von allen normativen Vorgaben frei sein. Ist der etatistische Absolutismus Hobbes' sicherheitsfunktional, so ist der demokratische Absolutismus Rousseaus selbstbestimmungsfunktional.

Es führt zu einer verkürzten Strukturbeschreibung, betrachten wir Rousseaus Vertrag nur als „einen Sonderfall der Hobbesschen Formel“, der Hobbes' Offenheit gegenüber den Herrschaftsorganisationen Demokratie, Aristokratie und Monarchie zugunsten einer Festlegung für die Demokratie aufhebt⁵. Weil bei Rousseau Souveränitätskonzept und Herrschaftssubjekt intern miteinander verknüpft sind und nicht mehr in einer nur äußerlichen Beziehung zueinander stehen, werden die Bestimmung des Souveränitätsmodus und die Festlegung des Herrschaftssubjekts in einem einzigen Vertragsakt vollzogen, kehrt sich auch ihre argumentationslogische Vorrangsordnung um. Bei Rousseau sucht sich keine aus der Naturzustandsargumentation als notwendig abgeleitete absolute Souveränität ein Subjekt, sondern kann das aus Naturzustand und Autonomieprämisse als notwendig abgeleitete Herrschaftssubjekt eine selbstbestimmungskompatible Herrschaft nur als absoluter Souverän ausüben.

Durch den Entäußerungsvertrag entsteht „ein Moral- und Kollektivkörper“, eine „Staatsperson“, ein „Staatskörper“, ein „allgemeiner Wille“, ein „gemeinsames Ich“. Die Subjektivität mit ihren wesentlichen Bestimmungen und internen Beziehungen fungiert auch in der Theoriekonzeption des Kontraktualismus als Sprachbildner der politisch-staatsrechtlichen Ordnung. Die politische Einheit artikuliert sich in anthropologischen Metaphern; die Einheit der Person, die sich in Handlungsmächtigkeit und kontrolliertem Körpereinsatz sinnfällig werdende personale Einheit ist ihr Vorbild. Auch der Staat des *Leviathan* ist ein „Staatskörper“, eine „Staatsperson“; in gewisser Weise sogar ein „Moral- und Kollektivkörper“ und ein

⁵ FETSCHER, 1978, 105.

„gemeinsames Ich“; denn er wird konstituiert durch individuelle Entäußerungsakte, die als einheitsbildende Handlungen zugleich die Menge der Vertragspartner in eine handlungsfähige Einheit verwandelt, deren Handlungen von jedem Untertanen als eigene anzuerkennen sind. Aber vertraglich konstituierter Staatskörper und einheitsstiftender allgemeinverbindlicher Wille fallen bei Rousseau nicht auseinander; der *makros anthropos* des Titeltupfers des *Leviathan* von 1651 kann nicht als emblematische Darstellung der sozialvertraglichen Republik Rousseaus taugen, denn die Trennung zwischen den Vielen und dem Einzelnen wird bei Rousseau aufgehoben. Während sich bei Hobbes die politische Existenzform der Individuen in der vertraglichen Konstitution des Staatskörpers zum einen und in der politisch passiven Identifikation des eigenen Willens mit dem Willen des Souveräns erschöpft, manifestiert sie sich bei Rousseau in aktiver Herrschaftsteilhaberschaft. Während bei Hobbes die einheitsbildende Identität auf einer Identifikation, auf einer kontraktualistisch-staatsrechtlichen Als-ob-Identität beruht, weicht bei Rousseau diese interpretationsgestiftete Als-ob-Identität einer realen Identität.

4. ÄQUIVOKER KONTRAKTUALISMUS: DAS RECHTLICH-ETHISCHE DOPPELGESICHT DES ROUSSEAUSCHEN GESELLSCHAFTSVERTRAGS

Hobbes-Interpreten streiten sich über den rechtlichen Charakter des Entäußerungsversprechens, das im *Leviathan* die Gestalt einer Abtretung des Selbstherrschaftsrechts, einer Autorisierung des Souveräns annimmt. Meinen die einen, hier ein zumindest rudimentäres wechselseitiges Verpflichtungsverhältnis zwischen dem Autorisierenden und dem Autorisierten annehmen zu dürfen, so machen die anderen geltend, daß der staatsrechtliche Konstitutionsakt der Entäußerung und Autorisierung kein reziprokes Verpflichtungsverhältnis zwischen Untertan und Herrscher begründet, diese vielmehr rechtlich unverbunden bleiben und die einzige wechselseitige Verpflichtungsrelation nur zwischen den ursprünglichen Partnern des Staatsvertrags besteht. Erstere bringen vor, daß ein Autorisierungsverhältnis den Autorisierten notwendigerweise an den Autorisierenden rechtlich binden müsse; letztere machen geltend, daß das Beweisziel einer kontraktualistischen Absolutismusbegründung verfehlt wäre, würde der Souverän durch Verpflichtungen gegenüber seinen Untertanen eingeschränkt; sie führen zudem an, daß ein Autorisierungsakt keine wechselseitige Verpflichtung zwischen dem Autorisierenden und dem Autorisierten begründen kann, wenn der Autorisierte erst durch den Autorisierungsakt in eine rechtliche Existenz treten kann.

Es scheint, daß die Anhänger der These von der entäußerungsbegründeten wechselseitigen Verpflichtung durch Rousseau starke Unterstützung erfahren, sagt Rousseau doch, „daß der Akt der Vergesellschaftung eine wechselseitige Verpflichtung zwischen dem Gemeinwesen und dem einzelnen beinhaltet, und daß jedes Individuum, das gewissermaßen mit sich selbst einen Vertrag schließt, in doppelter Weise verpflichtet ist: einmal als Mitglied des Souveräns gegenüber den Einzelindividuen und als Mitglied des Staates gegenüber dem Souverän“ (ROUSSEAU, 1977, S. 76). Aber diese Darstellung bereitet beträchtliche Schwierigkeiten, denn es ist nicht zu sehen, wie diese Verpflichtungswechselseitigkeit zwischen den Produkten der vertraglichen Assoziation, also zwischen Souverän und Staatsvolk bzw.

zwischen Souverän und Untertan aus der wechselseitigen Verpflichtung der vertragsschließenden Individuen gewonnen werden kann. Es war ja gerade der Witz des Hobbesschen Kontraktualismus, die politischen Bindewirkungen der Wechselseitigkeit des mittelalterlich-ständestaatlich-monarchomachischen Herrschaftsvertrages dadurch aufzuheben, daß er die vertragliche Reziprozität auf rein interindividuelle Vertragsverhältnisse beschränkte und Volk und Souverän, Gesellschaft und Staat als gleichzeitig erzeugte Vertragsprodukte einführte, die weder untereinander noch durch verbliebene rechtliche Ansprüche ihrer individualistischen Schöpfer rechtlich gebunden werden konnten.⁶

Rousseau hat diese Vertragsstruktur übernommen; auch sein Vertrag verankert seine gesellschaftliche und politische Einheitsstiftung in einem rückhaltlosen Entäußerungsversprechen, daß sich die Individuen wechselseitig geben. Staat und Souverän sind auch im Rahmen seines kontraktualistischen Arguments vertragliche Konstitutionsprodukte, die selbst nicht in Vertragsbeziehungen eingebunden sind. Gerade weil auch bei Rousseau alle Vertragspartner sich aller Macht und Freiheit und allen Rechts vollständig entäußern, sie also nicht wie die Menschen in der liberalen Welt Lockes unveräußerliche Rechte zurückbehalten, kann der Souverän ihnen gegenüber nicht in einem Verpflichtungsverhältnis stehen. Wie sähe es denn aus, wenn der Souverän seine Pflicht verletzen würde? Welches Recht der Staatsmitglieder definiert die Pflichten der Souveränitätsmitglieder? Ist der Souverän nicht darum das vereinigte, einmütige Volk selbst, damit die Autonomie von jedermann strukturell garantiert ist? Ist der Souverän aufgrund seiner internen Verfaßtheit nicht konstitutionell unfehlbar? Erläßt er aufgrund seiner Entstehung nicht notwendigerweise gerechte, weil allgemein gewollte Gesetze? Es ist doch das ganze Bestreben der Rousseauschen Argumentation, eine politische Gemeinschaftsform zu entwerfen, deren Herrschaftsausübung notwendigerweise gerecht ist und mit der Freiheit von jedermann in Übereinstimmung steht. Die rechtliche Verbesserung, die seine Theorie an dem Staatsvertrag Hobbes' vornimmt, stützt sich nicht auf die liberale Strategie, ist nicht vom generellen Mißtrauen staatlicher Macht gegenüberüber motiviert, läuft also nicht auf eine menschenrechtliche Limitierung und konstitutionalistische Bindung der Herrschaft hinaus; die von Rousseau ins Auge gefaßte rechtliche Verbesserung des etatistischen Absolutismus setzt auf die demokratische Strategie, stützt sich auf das Konzept der Selbstherrschaft der Vertragspartner. Damit wird aber nicht, daran muß immer erinnert werden, das Souveränitätsschema gemildert. Mit der normativen Auszeichnung des demokratischen Herrschaftssubjekts, die durch die Autonomiethese verlangt wird, ändert sich weder die interne staatsrechtliche Struktur der Vertragsdemokratie noch das Verhältnis der staatsrechtlichen Bestimmung der komplementären Rollen von Souverän und Untertan zur sozialvertraglichen politischen Schöpfungshandlung. Auch wenn sich in der Struktur des Souveräns der Egalitarismus der Vertragspartnerschaft wiederholt, wiederholt sich doch in der staatsrechtlichen Asymmetrie von Souverän und Untertan nicht die Verpflichtungsreziprozität des ursprünglichen Assoziationsvertrages.

Es scheint, daß Rousseau die logische Struktur seines eigenen kontraktualistischen Argument nicht durchschaut hat. Als Erklärung könnte sein mehrdeutiger Gebrauch der

⁶ Zum Unterschied zwischen den Herrschaftsverträgen des Mittelalters und dem staatsphilosophischen Vertragsmodell Hobbes' und auch Rousseaus vgl. Kersting 1990.

Vertragsbegrifflichkeit dienen. Bedenkt man die vielen unterschiedlichen und begrifflich klar unterscheidbaren Verwendungskontexte, in denen Rousseau auf die Vertragssprache zurückgreift, dann kann man geradezu von einem *äquivoken Kontraktualismus* reden, dessen unterschiedliche Bedeutungsschichten sich überlappen und überlagern. Trifft man zu Beginn des Arguments noch auf eine der jungen kontraktualistischen Tradition angemessene rational-individualistische Verwendung der Vertragssprache, so findet man bereits in der Darstellung der vertragsbegründeten politischen Gemeinschaftsform eine metaphorische Verwendung der Vertragssprache, die mit Hilfe von Vertragsbeziehungen, wechselseitiger Verpflichtung und Recht-Pflicht-Komplementarität auf gänzlich unangemessene Weise die innere ethisch-politische Einheit einer identitär-demokratischen Gemeinschaft veranschaulichen will.

Der Kontraktualismus geht von der Voraussetzung aus, daß Rechtsfiguren ausreichen, um das Legitimationsmodell einer wohlgeordneten Gesellschaft zu entwerfen. Rousseau hat paradoxerweise im Rahmen einer Auslegung des kontraktualistischen Arguments diese Voraussetzung gekündigt und das Rechtsmodell der Herrschaft durch das Demokratiemodell der Herrschaft erweitert; dabei wird der negative Freiheitsbegriff in einen positiven, auf Beteiligung, Internalisierung, gelebter Gemeinschaftlichkeit und affektivem Zugehörigkeitsbewußtsein basierenden Freiheitsbegriff integriert. *Der Vertrag ist jedoch ein völlig verfehltes Symbol für eine Republik.* Das Leben einer Republik speist sich aus anspruchsvollen moralisch-motivationalen Ressourcen, verlangt Bürger mit einer habitualisierten Gemeinwohlorientierung im Denken und Handeln. Vertragsbegründete Ordnungen hingegen müssen mit karger motivationalen Voraussetzungen auskommen, müssen ihr sozialintegratives Pensum mit den Mitteln des aufgeklärten Selbstinteresses bestreiten. Der Kontraktualismus kann nur den Motivations- und Integrationstypus bereitstellen, der dem Rationalitätsprofil des Vertragsarguments entspricht; und die Überlegungen des Vertragsarguments werden in der Geschichte des Kontraktualismus durchgängig durch die interessenverwaltende und nutzenmaximierende Klugheit bestimmt. Sofern ein Gemeinwesen seinen Integrationsbedarf nicht aus dieser Quelle des rationalen Selbstinteresses befriedigen kann und anderer Ressourcen bedarf, können diese im begrifflichen Rahmen des Kontraktualismus nicht angemessen dargestellt und diskutiert werden⁷.

5. GESELLSCHAFTSVERTRAG UND MENSCHWERDUNG

In Rousseaus äquivokem Kontraktualismus, der Rechtsfiguren und Ethosformen ineinander schiebt, wird der Gesellschaftsvertrag zur allgemeinen zivilisationstheoretischen Chiffre. Er wird zum Sinnbild einer ethisch-politischen Metamorphose, einer Verwandlung der natürlichen Menschen in Gemeinwesen, einer Transformation natürlicher Lebensverhältnisse in eine moralische Welt. Die Rechts- und Pflichtbeziehungen, die Loyalitäten und sittlichen Bindungen, die in der moralischen Welt anzutreffen sind und ihre Differenz zur natürlichen ausmachen, wurzeln in der Verpflichtungsreziprozität des ursprünglichen Assoziationsvertrages. Die Vertragsbeziehung wird zur Mutterbeziehung aller normativ imprägnierten Sozialität; da aber Rousseau anders als seine kontraktualistischen Zeitgenossen

⁷ Vgl. KERSTING 1994a; KERSTING 1994b.

einen emphatischen Begriff von Sozialität besitzt, die soziale bürgerliche Existenzweise wie Aristoteles als dem menschlichen Wesen einzig angemessen beurteilt, wird der Vertrag damit für ihn zu einem Akt der Menschwerdung. „Der Übergang vom Naturzustand in den staatsbürgerlichen Zustand bewirkt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Verwandlung: an die Stelle des Instinkts tritt die Gerechtigkeit und verleiht seinen Handlungen jenen sittlichen Sinn, der ihnen vorher fehlte. Erst jetzt, da die Stimme der Pflicht den physischen Trieb ersetzt und das Recht die Begierde abgelöst hat, sieht sich der Mensch, der bislang nur auf sich selbst Rücksicht genommen hat, gezwungen, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu Rate zu ziehen, ehe er seinen Neigungen folgt. Obwohl er sich damit mehrerer Vorteile begibt, die ihm die Natur gewährte, so gewinnt er doch andere und größere. Seine Fähigkeiten entwickeln sich, seine Ideen erweitern sich, seine Gefühle werden veredelt, und seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, daß er ...unaufhörlich den glücklichen Augenblick preisen müßte, der ihn dem Naturzustand für immer entrissen und aus einem dummen beschränkten Tier zu einem vernünftigen Wesen, zu einem Menschen gemacht hat“ (ROUSSEAU, 1977, S. 78f.).

Der Rousseausche Vertrag ist eine Stätte der Verwandlung. Die Menschen betreten sie als kluge Wölfe und verlassen sie als Bürger und Patrioten. Eigentlich verlassen sie ihn überhaupt nicht; denn der Vertrag ist nicht nur der gedachte Beginn der Assoziation; er ist auch das Grundgesetz der durch ihn geschaffenen Gemeinschaft. Der Vertrag zivilisiert, kultiviert und moralisiert die Menschen; in der Vertragsgesellschaft können sich die Anlagen des Menschen bestimmungsgerecht entfalten; sie ist eine Perfektionsagentur der Menschen. Es ist überaus aufschlußreich, dieses Vergesellschaftungskonzept des Rousseauschen *Contrat social* mit dem Vergesellschaftungskonzept des Hobbesschen *Leviathan* zu vergleichen. Die Vergesellschaftung Hobbes' ist ein Übergang von einem Zustand, in dem Furcht und Unsicherheit herrschen und sich darum die menschlichen Fertigkeiten und Fähigkeiten, die nutzenmaximierenden Zivilisationstechniken nicht entwickeln können, zu einem anderen, in dem Furcht und Unsicherheit verschwunden sind und sich die Menschen zielstrebig der Entwicklung ihrer Fertigkeiten und Fähigkeiten widmen können. Die Vergesellschaftung beruht also auf einem Veränderungsprozeß, der die äußeren Lebensbedingungen verbessert. Kern dieser Verbesserung ist die Etablierung eines zuverlässigen Systems der äußeren Handlungskoordination. Es ist für die Hobbessche Argumentation charakteristisch, daß die Natur des Menschen von diesem Sozialisationsvorgang unberührt bleibt. Der vergesellschaftete, im Gehege der Institutionen lebende Mensch wird immer noch in seinem Interesse-, Gefühls- und Handlungsleben von der ‚atavistischen‘ Begierde- und Rationalitätsstruktur geleitet, die auch seine Naturzustandsexistenz geprägt hat. Das Hobbessche Argument setzt auf die Integrationsleistungen der sanktionsbewehrten Institutionen, die das strategische Handeln der Individuen zur Anpassung an die objektiv gewünschte Ordnung zwingen. Zugespitzt formuliert: Seine Vergesellschaftungstheorie stützt sich auf einen *externalistischen Institutionalismus*.

Ganz anders Rousseau. Die emphatische Menschwerdungsmetapher läßt keinen Zweifel daran, daß mit dem alten Menschen des Naturzustandes keine Gesellschaft und kein Staat zu machen ist. Der Mensch muß sich ändern, seine Natur muß sich ändern. Das natürlich-instinktive Verhaltensprogramm muß durch eine vernünftige Lebensführung, durch

ein verhaltensbestimmendes Gemeinschaftsethos ersetzt werden. Die Alienationsklausel des Rousseauschen Gesellschaftsvertrages hat neben den vertrauten rechtlich-politischen Konnotationen auch die fremde, das Vertragsparadigma sprengende Bedeutung einer Moralisation, durch die der natürliche Triebegoismus der Menschen moralisch-vernünftig überformt wird. Es ist eine Merkwürdigkeit des Rousseauschen Kontraktualismus, daß er den staatsrechtlichen Diskurs der politischen Philosophie der Neuzeit mit dem ethischen Diskurs der Tradition vermischt, damit Motivations-, Erziehungs- und Integrationsfragen in die Argumentation einführt, die der auf Externalisierung aller Koordinationsprobleme ausgerichtete neuzeitliche Kontraktualismus aus dem Diskurs der politischen Philosophie gerade ausgeklammert hat.

Rousseaus Vergesellschaftungskonzept stützt sich auf einen *internalistischen Moralismus*, der die strategische, äußerlich abgenötigte Anpassung durch innere Formung ersetzt, der die Menschen innerlich allgemeinerfähig macht und das Allgemeine in ihnen durch Gemeinsinn und Gemeinwohlorientierung wirksam werden läßt. Rousseau sieht sich daher auch gezwungen, Überlegungen in seine Theorie aufzunehmen, mit denen sich Kontraktualisten gewöhnlich nicht belasten müssen, Überlegungen, die sich mit den Voraussetzungen einer ethischen Integration, mit Gestalt und Gestaltung ethosstabilisierender sozialer und ökonomischer Lebensbedingungen beschäftigen: Wie können Menschen zu Bürgern werden? Wie kann der Egoist ein Patriot, der Individualist ein Gemeinschaftsmensch werden? Wie müssen Menschen erzogen werden, um Gemeinsinn zu entwickeln, um politische Tugenden zu erwerben, Überlegungen, die in der Einführung des herzenskundigen *Législateur* gipfeln.⁸

6. ANATOMIE DER VOLKSSOUVERÄNITÄT

Die durch den Rousseauschen Vertrag der *aliénation totale* konstituierte Souveränität hat vier charakteristische Eigenschaften: sie ist unveräußerlich; sie ist unvertretbar; sie ist unteilbar; sie ist unfehlbar. All diese Eigenschaften sind eine unmittelbare Konsequenz des Vertrages. Die Souveränität manifestiert sich im Vollzug des allgemeinen Willens, der allein „die Kräfte des Staates dem Zweck seiner Gründung entsprechend lenken kann. Der Zweck aber ist das Gemeinwohl. Denn wenn der Gegensatz der Einzelinteressen die Bildung von Gesellschaften notwendig gemacht hat, so hat sie das Zusammenspiel der gleichen Interessen möglich gemacht. Das soziale Band bildet das Gemeinsame in diesen verschiedenen Interessen. Gäbe es nämlich keinen Punkt, in dem alle Interessen übereinstimmen, so könnte keine Gesellschaft existieren. Aus diesem gemeinsamen Interesse muß die Gesellschaft einzig und allein regiert werden“. (ROUSSEAU, 1977, S. 84).

Unveräußerlich ist die Souveränität also, weil allein der Gemeinwille selbst, und nicht irgendein Repräsentant des Gemeinwillens, eine angemessene, zweckentsprechende, eben gemeinwohlorientierte Herrschaft dauerhaft und zuverlässig ausüben wird. Der Inhalt des Gemeinwillens ist das Gemeinwohl; im Gemeinwillen artikuliert sich die integrative Gemeinsamkeit der Gemeinschaft; nur der Gemeinwille kann daher eine gemeinschaftsfördernde

⁸ Vgl. BRANDT 1973.

Herrschaft ausüben. Dieses Unveräußerlichkeitsargument ist ersichtlich pragmatischer Natur; es korrespondiert der anthropomorphen Auslegung der Herrschaftsorganisation, bietet aber im Gegensatz zur Hobbesschen Version dieses Arguments einen zusätzlichen inhaltlichen Grund. Nicht nur bedarf es eines einheitlichen Willens, um eine effiziente Lenkung der gesellschaftlichen (Körper-)Kräfte zu gewährleisten; dieser einheitliche Wille muß auch der Gemeinwille sein, weil die Aufgabe einer gemeinwohlorientierten Politik bei ihm am besten aufgehoben ist. *Der Kern des Unveräußerlichkeitsargument ist geradezu expertokratisch: der Gemeinwille besitzt die größte Gemeinwohlkompetenz.* Das kann freilich nicht verwundern: das Gemeinwohl ist sein gleichsam natürlicher, oder besser: logischer Inhalt. Unabhängig von ihm läßt es sich nicht formulieren und finden. Das, was als Gemeinwohl gelten kann, wird durch das, was der Gemeinwille will, bestimmt. Die Konstitution des Gemeinwillens kommt also eine Heuristik des Gemeinwohls gleich. Kontraktualisten sind Prozeduralisten; anders als ihre naturrechtlichen Vorgänger greifen sie zur Lösung normativer Probleme nicht auf objektive Prinzipien, sondern auf bestimmte, idealisierte Verfahren zurück. Während jedoch Hobbes das Vertragsverfahren nur zum Zwecke der Herrschaftslegitimation benutzt, verwendet es Rousseau als normatives Erkenntnisverfahren selbst - darin wird ihm Kant später folgen. Dieser Gedanke einer prozeduralen Bestimmung des Guten und Gerechten weist Rousseau trotz aller antimodernistischen Tendenzen seines Ethisierungs- und Republikanisierungsprogramms als modernen Denker aus: nicht einer substantiellen Vernunft, nicht einer vorgegebenen Teleologie wird die Bestimmung des Guten übertragen, sondern einem - seinem ursprünglichen rechtlichen Sinn nach: universalistischen - demokratischen Verfahren.

Das zweite und systematisch wichtigere Unveräußerlichkeitsargument entfaltet die politischen Implikationen des Rousseauschen Freiheitsbegriffe. Die Unveräußerlichkeit der Souveränität ist die politische Entsprechung der individuellen Autonomie. Sowenig der Mensch Mensch bleibt, wenn er auf seinen Willen, auf Selbstbestimmung seiner Handlungen und seines Lebens verzichtet, sowenig bleibt ein Volk ein Volk, wenn es sich einen fremden Herrn gibt und darauf verzichtet, seine Kräfte zur Beförderung seines Wohl durch den eigenen Willen zu lenken. Mit einem Wort: zwischen der Unveräußerlichkeit der Souveränität und der Sicherung der individuellen Autonomie durch die Republik des Rousseauschen Alienationsvertrages besteht ein logisches Bedingungsverhältnis: nur dann vermag die durch den Vertrag begründete Gesellschaftsform eine selbstbestimmungskonforme Herrschaftsorganisation zu etablieren, wenn die Volkssouveränität auf immer beim Volk bleibt und die damit verbundenen legislatorischen Befugnisse nur von ihm wahrgenommen werden. Damit ist klar, daß die Unveräußerlichkeit der Souveränität überaus weitreichende herrschaftsorganisatorische Konsequenzen hat und nicht nur Monokratie und Oligarchie als autonomiewidrig verwirft, sondern auch all die demokratischen Ordnungsformen delegitimieren muß, die von der faktischen und unmittelbaren politischen Selbstorganisation der Gesellschaft abweichen und das souveräne Volk durch wie immer ermittelte Repräsentanten vertreten läßt. Damit den Individuen in der politischen Herrschaft nicht eine fremde, ihren Willen abtötende und sie damit in ihrer Subjektivität zerstörende, in ihrem Menschsein annullierende Macht gegenübertritt, muß politische Herrschaft nach dem Autonomiemodell errichtet werden, muß der politische Wille der eigene der Bürger sein. Nur dann kann sich in der Ausbildung des allgemeinen

Willens zugleich individuelle Selbstbestimmung vollziehen, wenn der subjektive Wille und der Gemeinwille zusammenfallen, wenn der Gemeinnutz zum Inhalt des individuellen Willens geworden ist. Die aus der Entäußerungslogik abgeleitete Identitätsfiktion, mit der Hobbes die politische Einheit zum Ausdruck bringt, weicht bei Rousseau einer Realidentität. Der subjektive Wille der Bürger wird selbst zum Gemeinwillen. Die Autonomieform nimmt den politischen Inhalt auf und der allgemeinheitskonforme Bürger bestimmt sich im Wollen des Allgemeinen nachwievorn selbst. Rousseaus staatsphilosophisches „problème fondamental“ gestattet weder eine koordinationspolitische noch eine partizipationspolitische, sondern allein eine identitätspolitische Lösung.

Der Weg, den seine kontraktualistischen Vorgänger eingeschlagen haben, um die vertragsbegründete Herrschaftsstruktur in Wirklichkeit zu überführen, ist Rousseau verschlossen. Wenn der Vertrag selbst die einzige legitime politische Herrschaftsordnung ist, wenn der gesellschaftsvertragliche Egalitarismus zur politischen Entscheidungsregel werden muß, dann kann die Vertragsdemokratie weder durch einen leviathanischen Einzelwillen absorbiert noch auf der Grundlage eines einmütig eingeführten Mehrheitsprinzips sich eine Verfassung für angestellte Gesetzgeber geben - wie es bei Locke der Fall ist. Das, was den Rousseauschen Bürger als Untertan gesetzlich binden soll, muß notwendigerweise einem Gemeinwillen entstammen, bei dessen Zustandekommen er gleichberechtigt mit allen anderen beteiligt war. Die Übertragung des Selbstherrschaftsmodells verlangt die authentisch-sinnfällige, reale und erlebte Anwesenheit jedes Bürgers in den Beratungen und Entscheidungen der Allgemeinheit. Volkssouveränitätsmythologische Legitimationshermeneutik, die durch geeignete Auslegungen ihn und die anderen Bürger als Geltungsgrund der Gesetze der Delegiertenversammlungen, Abgeordnetenversammlungen und Repräsentantenversammlungen exponieren, reichen nicht aus: denn nur die reale Anwesenheit und Mitwirkung garantieren legitime Machtausübung. Aus der Unveräußerlichkeit und Unrepräsentierbarkeit der Souveränität folgt auch ihre Unteilbarkeit. Ein Teil kann nicht legitim über die Allgemeinheit bestimmen, auch die Mehrheit nicht. Die Souveränität zeigt sich in der Gesetzgebung. Über das ganze Volk kann aber nur das ganze Volk beschließen. Das Selbstherrschaftsmodell duldet keine Vertretung, auch nicht die Vertretung der Allgemeinheit durch die Mehrheit. Rousseaus Polemik gegen die Teilung der Souveränität hat wenig mit einer Kritik der Gewaltenteilung zu tun, sondern ist vor allem gegen das Mehrheitsprinzip zum einen und gegen den Gesetzesanspruch von Verwaltungsvorschriften, Dekreten und dgl. zum anderen gerichtet. Kann die Mehrheit sich nicht anmaßen, gültige Gesetze zu geben, so können Erlasse und Verordnungen nie als Souveränitätsäußerungen gelten. Nur der allgemeine Wille selbst kann Gesetzgeber sein.

Die vierte Eigenschaft der *volonté générale* ist ihre Unfehlbarkeit: sie kann schlechterdings nicht irren. Ihre Unfehlbarkeit ist die Folge ihres Konstruktionsprinzips, ihrer Entstehungsbedingungen. Es ist nicht so, daß sich Rousseau keine Herrschaftsirrümer vorstellen könnte. Die Rede von illegitimer Herrschaft, von ungerechten Gesetzen, von freiheitsverletzender und gemeinwohlschädlicher Machtausübung ist für ihn durchaus verständlich. Darin unterscheidet er sich von dem Rechtspositivisten Hobbes, für den der staatliche Wille das Definitionsmonopol in Gerechtigkeitsangelegenheit hat und durch seine faktischen legislatorischen Äußerungen die Bedeutungen der Gerechtigkeitsprädikate festlegt.

Der Allgemeinwille wird durch Rousseau aber so konstruiert, daß er unfehlbar sein muß. Die Unfehlbarkeit des Gemeinwillens ist das Resultat seiner Genese; sie ist nicht logisch-semantic, wie bei Hobbes, sondern prozeduralistisch begründet. Wenn alle an seiner Bildung gleichberechtigt beteiligt sind, wenn er nur in einmütigen Entscheidungen wirklich und gegenwärtig ist, dann müssen seine Äußerungen notwendigerweise auf das Gemeinwohl zielen, dann muß die in seinen Gesetzen formulierte Freiheitseinschränkung notwendigerweise von jedem für jeden und also auch für sich selbst gewollt sein, dann kann sich in ihm keine Fremdbestimmung bemerkbar machen, dann muß sich in seinen Gesetzen die Autonomie jedes Bürgers realisieren.

7. KANTS CONTRACTUS ORIGINARIUS

Kant hat schon früh im „Bürgerbund“ Rousseaus das „ideal des Staatsrechts“ erblickt.⁹ Sein ursprünglicher Vertrag folgt auch in den wesentlichen Punkten dem *contrat social*. Für Rousseau müssen die Prinzipien des Staatsrechts in der unveräußerlichen Freiheit der Individuen gründen. Freiheit als unaufgebbares Menschenrecht weist eine Staatstheorie ab, die nur in der bedingungslosen Unterwerfung unter einen absoluten Herrscher einen Weg aus dem Naturzustand erblickt. In einen Vertrag einzuwilligen, der den völligen Verzicht auf Freiheit als Preis der Sicherheit fordert, ist weder moralisch noch rechtlich zulässig.¹⁰ In den Augen Rousseaus basiert der Gründungsakt des Leviathan auf einer illegitimen Selbstverklavung des Volkes. Es ist daher notwendig, dem Vereinigungsvertrag eine andere, das Freiheitsrecht nicht kränkende Fassung zu geben. Doch läßt die von Rousseau vorgenommene freiheitsrechtliche Korrektur der Vertragsmodalitäten die Struktur des Vertrags unberührt; sie betrifft allein das Problem der personalen Besetzung der durch den Vertrag konstituierten Souveränitätsposition: Ist es bei Hobbes letztlich gleichgültig, wie die Herrschaft organisiert ist, wenn sie nur eine absolute ist, so kann aufgrund der Rousseauschen Prämissen allein eine Selbstregierung des Volkes einen Zusammenschluß der Individuen zu einer politischen Einheit ohne Freiheitsverlust gewährleisten. Die Erzeugung des Leviathan beruht auf einem Vertrag, den ein jeder mit einem jeden schließt, und in dem er sein natürliches Recht auf alle Handlungen, die ihm für seine Selbsterhaltung notwendig erscheinen, aufgibt und sich einem fremden Willen unterwirft. Der Vertrag bildet aufgrund seiner Reziprozitätsstruktur die Rationalitätsbedingung des totalen Freiheits- und Rechtsverzichts; nur auf vertraglicher Basis kann die vorbehaltlose Unterwerfung zum Zwecke der Inthronisierung einer unwiderstehlichen Macht zumutbar sein.

Der Gesellschaftsvertrag Rousseaus konstituiert wie der Vertrag Hobbes' *uno actu* gesellschaftliche Einheit und politische Herrschaft. Beide besitzen auch die gleiche formale Struktur einer vertraglichen Einigung eines jeden mit einem jeden auf vorbehaltlose Entäußerung aller individuellen Freiheit und Macht zugunsten einer dritten, nicht vertragsbeteiligten, sondern erst durch den Vertrag erzeugten Instanz. Ein Volk wird ein Volk indem die Individuen sich gemeinsam einer unwiderstehlichen politischen Autorität unterwerfen.

⁹ KANT, Refl, AA 19: 6593.

¹⁰ Überdies auch unklug, denn wer garantiert, daß sich die schützende Burg des Staates nicht in die Höhle des gefräßigen Polyphem verwandelt; vgl. ROUSSEAU, Gesellschaftsvertrag, 1. Buch, 4. Kap.

Eine Vergesellschaftung, die aber nun die Freiheit der Individuen bewahren will, muß die sie ermöglichende Herrschaft als Selbstherrschaft der sich vergesellschaftenden Individuen organisieren. Rousseaus Vertrag ist daher Organisationsnorm gesellschaftlicher Selbstherrschaft und Konstitutionsereignis des allgemeinen Willens zugleich. Und das Vertragskonzept Kants sieht nicht anders aus: Auch der ursprüngliche Kontrakt ist ein Vertrag zwischen Individuen, die sich zur Gesetzgebung zusammenschließen und durch gemeinsame Unterwerfung unter die gemeinschaftliche gegebenen Gesetze gesellschaftlich vereinigen.

Jedoch mit dieser strukturellen Übereinstimmung der beiden Vertragsbegriffe enden die Gemeinsamkeiten zwischen Kant und Rousseau. Indem Rousseau aufgrund eines Kant völlig fremden Rechts- und Freiheitsverständnisses die Vergesellschaftung mit der Bedingung der Gewährleistung materialer Selbstbestimmung und damit die Herrschaftseinrichtung mit dem Problem der Unrepräsentierbarkeit des individuellen Willens belastet, taucht hinter der Vertragsformel als dem Inbegriff neuzeitlicher Legitimitätstheoretischer Rationalität das Bild einer totalen politischen Lebensgemeinschaft auf, die entfremdungsfrei und authentizitätsverbürgend alle für das neuzeitliche Naturrecht konstitutiven Distinktionen getilgt hat. Legalität und Moralität, Staat und Gesellschaft, Öffentlichkeit und Privatheit, *citoyen* und *bourgeois*: all diese Unterscheidungen fallen der realen Vereinheitlichung aller zu einer sittlich-politischen Gemeinschaft zum Opfer. Der *contrat social* erscheint als die merkwürdig unangemessene begriffliche Erfassung einer geheimnisvollen Verwandlung der isolierten Naturzustandsbewohner zu Gemeinschaftsmenschen, einer Versittlichung und Entindividualisierung, die Allgemeinwille und Allgemeininteresse zum selbstverständlichen Handlungsprinzip eines jeden macht. Wenn der Vertrag Rousseaus die *aliénation totale* fordert, dann ist da nichts mehr von der befriedungslogischen Rationalität, die die entsprechende Entäußerungsklausel im Hobbeschen Vertrag auszeichnet, sondern es ist die sich bekannter Begriffe bedienende Bezeichnung eines rätselhaften Vorgangs, der sich letztlich einer diskursiven Erfassung entzieht. Diese alle Spuren der ersten Natur auslöschende Versittlichung und Selbstvergesellschaftung steht im diametralen Gegensatz zum naturrechtlichen Vertragsstaat, wie seine Verfassung auch im einzelnen aussehen mag. Die vertragliche Staatsgründung besitzt im Naturrecht eine eindeutige Entlastungsfunktion: Die Individuen des Naturzustandes begeben sich unter staatliche Herrschaft, um sich nicht ändern zu müssen. Jedes bleibt, was es war: ein von partikularen Interessen geleitetes, kluges, die Befriedigung seiner Bedürfnisse zweckrational verwaltendes Individuum, kurz: einer vom Stamm des *homo oeconomicus*. Eine Versittlichung ist nicht erforderlich: der Vertrag ist keine Stätte der Verwandlung, die die Kontrahenten als Wölfe betreten und als Patrioten verlassen.

„Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert,

sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustand, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt“.¹¹ Der Vertrag markiert keinen Anfang staatlicher Existenz. Wenn Kant von einem *contractus originarius* spricht, dann dient das der Herausstreichung des rein rationalen Status dieses Begriffes. ‚Uranfänglich‘ und ‚ursprünglich‘ stehen zueinander wie ‚empirisch‘ und ‚rational‘; das Uranfängliche verweist auf Zeitliches, steht in der Zeit als unvordenklicher Beginn einer Zeitreihe. Ursprüngliches verweist auf Grund und Begründendes. Es beginnt keine Geschichte, sondern es trägt ein Argument. Kants Rechtsphilosophie tilgt aus dem Vertragskonzept wie schon aus den anderen naturrechtlichen Theoremen alle empirischen und geschichtlichen Spuren und verwandelt so den kontraktualistischen Gründungsakt staatlicher Herrschaft in eine praktische Vernunftidee, die als staatsrechtliches Axiom und Prinzip politischer Gerechtigkeit systematisch in der Prinzipienfolge der reinen Rechtsvernunft verortet ist. Der Vertrag ist nicht die „Geschichtsurkunde“ des Staates, sondern dessen Vernunfturkunde.¹² Der Vertragsstaat ist „die Form eines Staates überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Innern) zur Richtschnur (norma) dient“.¹³

Der Überschritt vom Naturzustand zum *status civilis* durch die einvernehmliche Vergesellschaftung aller verlangt keine Freiheitseinbuße, erfordert keinen Rechtsverzicht. Das Recht der Menschen steht a priori unter der Bedingung der Verträglichkeit des Freiheitsgebrauches eines jeden mit dem von jedermann. Es kann von dem Vertrag weder teilweise noch ganz kassiert werden. Der Vertrag ist vielmehr der gemeinschaftliche Akt, durch den die angeborene Rechtsposition des Menschen und eine mit ihr vereinbare Rechtserwerbspraxis realisiert werden können. Die durch ihn herbeigeführte Statusveränderung betrifft nicht den Umfang der Freiheit, sondern deren Modalität: die wilde und gesetzlose Freiheit wird aufgegeben zugunsten der sicheren Freiheit unter der Herrschaft gerechter Gesetze. Stellt man den Weg, der aus dem Naturzustand herausführt und das Recht aus seiner Bedrohung durch die gewalterzeugende Mannigfaltigkeit subjektiver Rechtsmeinungen befreit, selbst als einen durch Rechtsprinzipien bestimmten vor, stellt man sich also eine Staatsgründung nach reinen Vernunftbegriffen vor, dann wird das *pactum originarium* als Stiftungsprinzip des *status iuridicus* zugleich auch dessen Stiftungsereignis sein. Hinsichtlich der geschichtlichen Welt ist der ursprüngliche Vertrag jedoch nur „Richtschnur, principium, exemplar des Staatsrechts“;¹⁴ er enthält als *principium cognoscendi*¹⁵ „das ideal der Gesetzgebung, Regierung und öffentlichen Gerechtigkeit“.¹⁶ Kants *pactum unionis civilis* ist das staatsrechtliche Gegenstück zum kategorischen Imperativ.

¹¹ KANT, MAN, AA 04: 315-6.

¹² KANT, MAN, AA 04: 339.

¹³ KANT, MAN, AA 04: 313; siehe auch das Kant-Kapitel in Wolfgang Kersting, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt 1994.

¹⁴ KANT, Refl, AA 19: 7738.

¹⁵ „*contractus originarius non est pricipium fiendi* (Errichtungsgrund) *sed cognoscendi* (Verwaltungsgrund) des Staats“ (Refl, AA, 19: 7956).

¹⁶ KANT, Refl, AA, 19: 7734. „Der socialcontract ist die Regel und nicht der Ursprung der Staatsverfassung“ (Refl, AA, 19: 7734); „Der *Contractus originarius* ist nicht das Princip der Erklärung des Ursprungs des *status civilis*, sondern wie er seyn soll“ (Refl, AA, 19: 7740) (hier hat Kant den Begriff des Ursprungs im zeitlichen Sinne gebraucht).

Wie dieser als Moralprinzip die Gesetzmäßigkeit der Maximen zu beurteilen gestattet, so vermag jenes als Prinzip der öffentlichen Gerechtigkeit die Rechtmäßigkeit positiver Gesetze zu bestimmen. Die Bürger besitzen in ihm ein allgemeingültiges Kriterium zur Beurteilung der Gerechtigkeit der über sie ausgeübten Herrschaft: Nur solche Herrschaftsausübung kann vor dem Verfassungsrichterstuhl der Rechtsvernunft bestehen, die sich als Durchsetzung rechtmäßiger Gesetze versteht und so den Vertragswillen zur Geltung bringt.

Die Vertragsidee ist aber nicht nur eine staatsrechtliche Dijudikationsregel, sondern hat auch als jeden empirischen Gesetzgeber unbedingt verpflichtendes Handlungsprinzip „unbezweifelte (praktische) Realität“. Jeder Herrscher ist a priori verbunden, „daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“¹⁷ Der empirische Gesetzgeber hat sich als Repräsentant des Vertragswillens zu betrachten und seine Herrschaftsausübung als empirisch-geschichtliche Stellvertretung des vernunftrechtlichen Souveräns und Subjekts des ursprünglichen Vertrages zu begreifen. Die Vertragsidee fungiert wie der kategorische Imperativ als Negativkriterium: Vermag jener unmittelbar nur die Pflichtwidrigkeit von Maximen auszumachen, so kann die Vertragsidee nur zur Erkenntnis der Rechtswidrigkeit positiver Gesetze führen. Sowenig das Moralprinzip Kants als Quell eines positiven Pflichtenkatalogs dienen kann, sowenig läßt sich aus der vernunftrechtlichen Gerechtigkeitsnorm des Vertrags ein geschlossenes Gesetzssystem herausspinnen. Das Vertragsprinzip sondert aus der Menge der möglichen Gesetze diejenigen aus, die der Gerechtigkeitsnorm widersprechen; die anderen sind rechtmäßig und müssen als gerecht gelten. Die ersteren sind „so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z. B. daß eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten) ...; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten: gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Bestimmung verweigern würde“.¹⁸

Das hier skizzierte Kriterium der Zustimmungsmöglichkeit entlastet den sich der Vertragsnorm unterwerfenden Gesetzgeber von der Antizipation des empirischen Konsenses der Untertanen, belastet das sich um Gerechtigkeit bemühende Gesetzgebungsverfahren nicht mit der Erforschung des gesamtgesellschaftlichen Willens. Es ist rein logischer Natur und verlangt lediglich ein dem Anwendungsverfahren des kategorischen Imperativs genau entsprechendes Gedankenexperiment. Der Gesetzgeber hat zu prüfen, ob jeder Bürger Mitgesetzgeber des in Rede stehenden Gesetzes sein könnte. Nun wird ein Gesetz dann nicht die Zustimmung aller auf sich vereinigen können, wenn die von ihm bewirkte Freiheitseinschränkung nicht jeden in gleicher Weise trifft, oder umgekehrt, wenn es Freiheiten ungleich verteilt und die nach ihm mögliche Freiheit nicht allgemein und wechselseitig möglich ist. Die öffentlichen Gesetze werden genau dann der Vertragsnorm widersprechen müssen, wenn sie selbst die

¹⁷ KANT, TP, AA, 8: 297.

¹⁸ KANT, TP, AA, 8: 297.

Bedingungen verletzen, unter denen der Vertrag allein entstanden sein kann und die diesen Vertrag als den einzig möglichen staatlichen Stiftungsakt bestimmen, und die daher zu realisieren die bürgerliche Gesellschaft beauftragt und ihr gesetzgebender Wille verpflichtet ist: eben die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, „nach denen allein eine Staatserrichtung, reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß, möglich ist“.¹⁹

Daraus folgt, daß das Vertragskriterium keine Erkenntnis gestattet, die nicht auch ohne es zu gewinnen wäre. Die fundamentalen formalen Rechtsbestimmungen der Gleichheit und Freiheit – seien es die dem allgemeinen Begriff eines äußeren rechtlich-praktischen Verhältnisses zwischen Menschen anhängenden Bestimmungen oder seien es die davon ja substantiell nicht verschiedenen, sondern nur in einen anderen systematischen Kontext gerückten vernünftigen Prinzipien des Staatsrechts – sind selbst schon hinreichend, um die Gerechtigkeitsqualität von positiven Gesetzen feststellen zu können. Man schaue sich nur folgendes Beispiel aus dem „Gemeinspruch“-Aufsatz an. „Wenn ... eine für alle Unterthanen proportionirte Kriegssteuer ausgeschrieben würde, so können diese darum, weil sie drückend ist, nicht sagen, daß sie ungerecht sei, weil etwa der Krieg ihrer Meinung nach unnöthig wäre: denn das sind sie nicht berechtigt zu beurtheilen; sondern weil es doch immer möglich bleibt, daß er unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muß sie in dem Urtheile des Unterthans für rechtmäßig gelten. Wenn aber gewisse Gutseigenthümer in einem solchen Kriege mit Lieferungen belästigt, andere aber desselben Standes damit verschont würden: so sieht man leicht, ein ganzes Volk könne zu einem solchen Gesetz nicht zusammenstimmen, und es ist befugt, wider dasselbe wenigstens Vorstellungen zu thun, weil es diese ungleiche Austheilung der Lasten nicht für gerecht halten kann“.²⁰ Der Grund der Ungerechtigkeit liegt in der Verletzung des von allen vertragstheoretischen Erwägungen unabhängigen und selbst über die Gültigkeit von Verträgen befindenden Gleichheitsprinzips, das die Gleichbehandlung von Gleichen und Ungleichbehandlung von Ungleichen fordert: Werden Personen mit gleichen Steuermerkmalen auf ungleiche Weise steuerlich belastet, dann wird Gleiches ungleich behandelt. Oder anders formuliert: Die dem Rechtsverhältnis überhaupt zugrundeliegende Reziprozitätsstruktur verbietet eine gesetzliche Privilegierung. Die Anwendung des Vertragskriteriums als Erkenntnismittel rechtmäßiger, den Prinzipien des bürgerlichen Zustandes entsprechender Gesetze wird keine Rechtmäßigkeitserkenntnis vermitteln können, die nicht auch unter Zuhilfenahme der Prinzipien der Freiheit und Gleichheit allein hätte gewonnen werden können. Wo sollte auch bei einem als Vernunftidee entwickelten, von empirischen Konsensbestimmungen ausdrücklich absehenden Vertrag der Zuwachs an normativem Gehalt kommen, der es gestattete, das Vertragskriterium als ein im Vergleich zu den Fundamentalprinzipien des Rechtszustandes informativeres und auszeichnungstärkeres Erkenntnismittel zu benutzen?

¹⁹ KANT, TP, AA, 8: 290.

²⁰ KANT, TP, AA, 8: 297 Anm.

8. ZUSAMMENFASSUNG

Kants Vertrag ist eine praktische Vernunftidee und entdeckt sich als Resultat einer immanenten Entwicklung der sich auf die Begründung des Privatrechts ausweitenden vernunftrechtlichen Argumentation; die zu ihm führenden Gründe bestimmen seine Funktion. Nur auf dem Wege einer Vereinigung aller zu einem öffentlich gesetzgebenden Willen ist es möglich, die notwendige rechtliche Bestimmung der privatrechtlichen Kompetenzen a priori in Übereinstimmung mit dem angeborenen Freiheitsrecht eines jeden vorzunehmen. Angesichts einer immer schon bestehenden staatlichen Organisation und der vertragsunabhängig erweisbaren rechtlichen Notwendigkeit, ihren Anordnungen sich zu unterwerfen, sieht Kant die einzige Chance der Verwirklichung des Vertrages in der Verpflichtung des empirischen Souveräns zur vertragskonformen Herrschaftsausübung. Der Souverän ist gehalten, sich um die Rechtmäßigkeit seiner wie auch immer erlangten Herrschaft zu bemühen. Er steht, eingespannt zwischen die beiden Ordnungen der Geschichte und des Rechts, unter der Aufgabe, seine Machtausübung durch einen vernunftrechtlichen Konstitutionalismus zu restringieren, in seiner Gesetzgebungstätigkeit den Vertragswillen zum Ausdruck zu bringen. Nicht Ermöglichungs- und Legimitätsbedingung staatlicher Herrschaft ist der Vertrag, sondern ein Verfassungsprinzip, das die anderenorts in ihrer rechtlichen Notwendigkeit begründete staatliche Allmacht freiheitsgesetzlich domestiziert. Vertragsidee und *principium exeundum e statu naturali* entdecken sich damit als die beiden Säulen eines genuinen vernunftrechtlichen Reformismus, der die Rechtsphilosophie Kants in ein kritisch-entspanntes Verhältnis zur geschichtlichen Wirklichkeit setzt und sie dadurch von den Konzeptionen ihrer Vorgängerinnen unterscheidet. Nach Hobbes ist der Staat, wenn er nur ist, immer auch das, was er sein soll. Seine Theorie entwickelt kein normativ-kritisches Potential. Ohne normativen Überschuss mündet sie in die vorfindliche staatliche Wirklichkeit ein. Anders die unversöhnliche Theorie Rousseaus. Der „Gesellschaftsvertrag“ vermag an keine bestehende Wirklichkeit anzuknüpfen. Er entwickelt keine rationalen Prinzipien, die auf die politischen Verhältnisse anwendbar wären und eine normative Grundlage eines rechtsstaatlichen Reformismus bilden könnten. Die in ihm entwickelten Vorstellungen einer rechts- und freiheitsbewahrenden Lebensgemeinschaft befinden sich in einem schroffen Gegensatz zur politischen Wirklichkeit; kein empirischer Gesetzgeber kann in ihnen die Grundlagen gerechter Politik finden. Der „Gesellschaftsvertrag“ ist ein Traum von einem guten und gerechten Leben, wie es ein den Sternen entstammender göttlicher Gesetzgeber und herzenskundiger Erzieher einrichten würde.

ABSTRACT: Im Contrat social zeichnet Rousseau die Umriss einer normativen Gegenwelt zur zeitgenössischen Gesellschaft der Unsittlichkeit, Ungleichheit und in Rechtsform gegossenen Gewalt. Das einzige Werk der politischen Philosophie der Neuzeit, das den Vertrag im Titel führt, bricht paradoxerweise mit der kontraktualistischen Moderne und gibt dem Gesellschaftsvertrag eine republikanische Lesart. Es stellt dem Vertragsstaat, der politischen Organisation des modernen ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Individualismus, eine Republik der Tugend gegenüber. Das Herzstück dieser Konzeption ist das Freiheitsrecht, das von Rousseau radikal ausgelegt wird und im wesentlichen ein unveräußerliches Recht auf materiale Selbstbestimmung und Selbstherrschaft ist. Daher ist nur eine Herrschaftsform legitim, in der die Herrschaftsunterworfenen zugleich die Herrschaftsausübenden sind. Und damit in dieser direkten Demokratie auch wirklich der allgemeine Wille zum Ausdruck kommt, bedarf es einer ethischen Überformung der Bürger, die ihre Gleichheit im Denken, Fühlen und Handeln sichert. Kants Vertragskonstruktion nun revidiert diese antimodernistische Ausrichtung, die der Kontraktualismus bei Rousseau erhalten hat. Gleichwohl hält er an der Idee der Herrschaft des allgemeinen Willens als der einzig legitimen Herrschaftsform fest. Beides – die Remodernisierung des Rousseauschen Vertrages und die Orientierung an der demokratischen Herrschaftsform – gelingt ihm, indem er den Vertrag in den Rang einer Vernunftidee erhebt, die als normatives Vorbild für jede politischen Organisationsform gilt, zur Republikanisierung der Herrschaftsausübung verpflichtet und den Weg aufzeigt, auf dem die Republik im Sinne einer repräsentativen Demokratie Wirklichkeit gewinnen kann.

SCHLÜSSELBEGRIFFE: Rousseau; Kant; Hobbes; Herrschaftslegitimation; Freiheitsrecht; Naturzustand; Gesellschaftsvertrag und Menschwerdung; Versittlichung; Volkssouveränität; volonté générale; Vernunftidee; Dijudikationsregel

LITERATUR

- Brandt, Reinhard 1973: Rousseaus Philosophie der Gesellschaft. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- 1982: Menschenrechte und Güterlehre. In: R.Brandt (Hrsg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung. Berlin.
- Fetscher, Iring 1987: Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Frankfurt/M.
- Hobbes, Thomas 1968: Leviathan. Ed. with an Introduction by C.B.Macpherson. Harmondsworth.
- Kersting, Wolfgang 1990: Vertrag-Gesellschaftsvertrag-Herrschaftsvertrag. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache im Deutschland. Hrsg. von O.Brunner/W. Conze/R.Koselleck. Bd.6. Stuttgart.
- 1994a: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt.
- 1994b: Pluralismus und soziale Einheit. Elemente politischer Vernunft. In: H.F.Fulda (Hrsg.): Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgart.
- 1996: Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des *Leviathan*. In: W.Kersting (Hrsg.): Thomas Hobbes - Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eine bürgerlichen und kirchlichen Staates. Klassiker Auslegen Bd.5. Berlin.
- 2002: Jean-Jacques Rousseaus ‚Gesellschaftsvertrag‘, Darmstadt.
- 2003 (Hrsg.): Die Republik der Tugend. Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis. Baden-Baden.
- 2007: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, 3.Aufl. Paderborn.
- 2009: Thomas Hobbes zur Einführung, 4. Aufl. Hamburg.

Recebido / Received: 7.1.2013

Aprovado / Approved: 4.2.2013

“ROUSSEAU SET ME ARIGHT” – THE LEGACY OF ROUSSEAU IN KANT’S LEGAL AND POLITICAL PHILOSOPHY AND THE IDEALIZATION OF THE VOLONTÉ GÉNÉRALE¹

Dieter HÜNING²

The subject of my article will be the legal and political philosophy of Immanuel Kant and, in particular, its relationship to Rousseau. Next to Hobbes, Rousseau is, systematically, the most important author engaged by Kant. Naturally, I will not be able to cover Kantian legal philosophy in its entirety here. Rather, I will confine myself to Kant’s doctrine of constitutional law.

To Kant, Rousseau was one of those authors to whom he owed the most in regard to his intellectual biography, and Kant said of Rousseau that he “set me aright”³. This lecture will concern itself with the reception of Rousseau’s principles of constitutional law in Kant’s *Doctrine of Right*. Kant integrates the principles of constitutional law developed in Rousseau’s *Social Contract* into his *Doctrine of Right*, most importantly the indispensability of individual liberty, of equality, of the sovereignty of the people, and the division of powers. I am not going to discuss this extensive adoption of Rousseau’s positions in detail, but will confine myself to a very specific aspect which, however, is of crucial importance to Kant’s *Doctrine of Right*, namely the normative function of the concept of a universal law-giving will.

The thesis I wish to propose here is the following: It is true that Rousseau, too, grants an a priori normative function to the conception of a *volonté générale* in regard to the evaluation of a state’s factual legislation. Yet Rousseau does not sufficiently reflect the relation of this ideal normative function to the factual political circumstances because he does not only lack the philosophical vocabulary for this purpose, but also because he lacks a philosophical theory by means of which he could systematically differentiate between a priori and a posteriori elements.

Due to his consistent idealization, Kant modifies and radicalizes Rousseau’s republicanism:

¹ I am grateful to Sascha Settegast (Trier) for translating this article from German.

² After studying at the Freie Universität in Berlin and the Philipps Universität in Marburg, he received an undergraduate degree in philosophy from the Philipps Universität in Marburg. In 1996 he gets his PhD with the thesis „Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes“ (Berlin 1998). In 2009 he became Doctor in Philosophy in the University of Siegen with the essay „Philosophie der Strafe. Aspekte der Grundlegung des Strafrechts in der neuzeitlichen Naturrechtslehre“ (Göttingen/New York 2013). Since April 2010 he works as research assistant at the Kant-Forschungsstelle of the University of Trier. He is author of many essays focused on the doctrine of Natural Right in the Modernity, the Philosophy of the Enlightenment and the German Idealism.

³ Immanuel Kant: *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, AA XX, p. 44.

- While Rousseau claims that the sovereignty of the people is inalienable and representation thus impossible,
- Kant asserts that only representation can put into effect and realize the sovereignty of the people and the republic in the first place.
- The reason for this is: Due to its ideal character and due to its necessary opposition even to the empirical will of the unified individuals, the universal law-giving will is only capable of being represented, and therefore the sovereign power can only be exercised in the name of the people, but not by the people themselves.

I. ROUSSEAU'S POLITICAL-PHILOSOPHICAL AGENDA IN HIS BOOK ON THE *SOCIAL CONTRACT*

I want to begin with some preliminary remarks on Rousseau, or more precisely, on his treatise *Du contrat social* or *On the Social Contract*. The first question we need to answer is: What is Rousseau's treatise *On the Social Contract* supposed to accomplish? What is its philosophical goal? A first clue can be gathered from its subtitle, which is: "principles of political right". It is thus a treatise on the principles of constitutional law and serves to answer two main questions in this field:

1. What kind of coercion is of such a kind that it assumes the character of a legal necessity for everyone's will?
2. How does a state need to be constitutionally organized if it is to comply with this rational law qualification of legitimate rule? Rousseau is therefore not investigating the historical genesis of state authority, but the conditions of legal legitimacy pertaining to this authority.⁴

The fundamental problem of the establishment of the state then consists in how to unite subjective freedom with state authority. To Rousseau, this problem is akin to squaring the circle, and, like his predecessors, he believes that it can be solved within the framework of constitutional law contractualism (a contractualist justification of the state). In comparison to the Divine Right of kings, i.e. the theological foundation of the state, contractualism indeed represents a crucial improvement, because the authority of the state is here traced back to the will of those subject to it. But in contrast to his predecessors Grotius, Hobbes, and Pufendorf, accession to the state does not lead to the loss of individual liberty according to Rousseau. According to him, there can be neither an individual nor a collective surrendering of liberty.

Against the Hobbesian variant of the contractualist justification of the state, Rousseau raises the critical objection that Hobbes' conception of the contract did not meet its own aim of working out a concept of political unity different from mere rule by force, and that the unification of liberty and authority attempted by it has failed. In doing so, his criticism is not so much directed against the Hobbesian demand that the submission of the individual will to the will of the sovereign be absolute and unconditional, since the "aliénation totale"

⁴ Karlfriedrich Herb: Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft. Voraussetzungen und Bedingungen, Würzburg 1989, S. 120.

also represents a constitutive condition of the “corps politique” according to Rousseau. Nor is the idea of the legislative omnipotence of the sovereign, which is implied in the Hobbesian concept of the state, as such an object of Rousseau’s criticism: There can be no sphere of social cohabitation and of external action that could not be subjected to legal regulation. Already for these reasons, Rousseau’s criticism of Hobbes’ despotism cannot be regarded as merely reprising traditional teachings on tyranny.

But that this submission should be effected by the delegation of one’s own will and the complete relinquishing of one’s own personhood in favor of the will of another which is itself lawless — that is the Hobbesian claim which, in the eyes of Rousseau, turns the contract founding the state into a “convention vaine et contradictoire”.⁵ Similarly, the guarantee of peace and order and the aspect of legal certainty placed at the forefront of Hobbes’ doctrine of constitutional law do not represent a sufficient criterion for legitimacy of the state, especially since the intended legal certainty cannot be realized at all by unqualified submission to the discretion of a single individual: “For, whatever the constitution of a government, if there be a single member of it who is not subject to the laws, all the rest are necessarily at his discretion.”⁶

In summary, Rousseau explains the failure of his predecessors as follows:

“There will always be a great difference between subduing a multitude and governing a society. When isolated men, however numerous they may be, are subjected one after another to a single person, this seems to me only a case of master and slaves, not of a nation and its leader; they form, if you will, an aggregation, but not an association, for they have neither public property nor a body politic. [...] Before examining the act by which a people elects a king, it would be well to examine the act by which a people becomes a people; for this act, being necessarily anterior to the other, is the real foundation of the society.”⁷

The Hobbesian interpretation of the contract founding the state as a pure contract of submission does not create an “association” because it only conceives of the unification of the will of all as a reduction of the plurality of wills to a single will. Such a reductionist determination of the will of the state does in truth not bring forth a concept of the unification of the will of all, but only an abstract negation of particular wills. When Rousseau emphasizes the necessity to differentiate “les Etats légitimes” from mere “atroupements forcés que rien n’autorise”⁸, all of these objections quite obviously aim at Hobbes’ basic constitutional conviction that the mere submission of individual wills to a superior authority (even if it results from an contractual act of will) already creates that quality of political unity which distinguishes the corpus politicorum from all other human forms of purposive community. Rousseau counters this with the insight that the will of the authorized sovereign, which is constituted by the contract founding the state, does not, for the individuals subjected to it, effect that unity of the particular and general

⁵ Rousseau: *Du Contrat social* I, 4 (CEuvres complètes. Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1964, tome III, p. 356).

⁶ Jean-Jacques Rousseau: *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind*, in: *The Social Contract* I, 5, in: *The Social Contract and the First and Second Discourses*, ed. by Susan Dunn, New Haven/London 2002, p. 73 (OC III, p. 112).

⁷ Jean-Jacques Rousseau: *The Social Contract* I, 5, in: *The Social Contract and the First and Second Discourses*, ed. by Susan Dunn, New Haven/London 2002, p. 162 (OC III, p. 359).

⁸ Rousseau: *Du contrat social* (première version), OC III, p. 304.

will which Hobbes had intended with his conception of “*una voluntas*”, and for the reason that “nothing and no-one determines the coercive sovereign himself to this identity”. Thus, Hobbesian constitutional law is unable to accomplish what it had aimed for.

A government that subjects its citizens to such legal limitations on the use of their liberties as are inconsistent with the concept of a potential universal legislation — is a government without legal legitimacy. If the will of the state as constituted by the contract is identified with the particular empirical will of the physical or legal person who in fact holds political power, then it remains incomprehensible how the submission of all can have the character of an obligation, since it only occurs as an undefined submission to the arbitrariness of another. If the citizens have to obey under such conditions, it is not for legal reasons, but merely due to the facticity of the force they are subject to. To the contrary, it is true “that we are bound to obey none but lawful authorities” (“*qu’on n’est obligé d’obéir qu’aux puissances légitimes*”). Rousseau especially holds Hobbes’ conclusion to be false that if someone wants to be secured in the legal use of his liberty against the arbitrariness of another, he should want to be subjected to the arbitrariness of a third party. As long as the relationship between citizen and sovereign can be reduced to a relationship between master and servant or to the submission to an alien will — since there is no other standard for the state’s legislation than the discretion of the master, i.e. for the substantial organization of the constitutional submission of the citizen — one cannot see anything but “an aggregation, but not an association, for they have neither public property nor a body politic.”¹⁰ Hobbes’ emphasis that this effects the coercive securing of the “civil peace”¹¹ does not change this fact. A state founded upon the principles of rational law does not only have to hold a sovereign coercive power, but it also has to exercise its coercion on a liberal legal basis, “because the essence of the body politic consists in the union of obedience and liberty”¹². Only if it can achieve this accord does the state deserve to be qualified as legitimate rule according to rational law, and only then is it a Republic in the sense of Rousseau. The submission, which Hobbes placed in the foreground, is indeed a necessary, but not a sufficient condition for the constitution of the “*corps politique*”. In particular, this submission is only legitimate if it is conditioned by a law authored by the rational will of the subjected themselves.

The idea that the state of personhood is an indispensable and irreducible foundation for any doctrine of right, on the one hand, and the interlacing of the issue of legitimate state authority with the conditions for the morality of human action, on the other hand, lead Rousseau to the following well-known formula:

“To renounce one’s liberty is to renounce one’s essence as a human being, the rights and also the duties of humanity. For the person who renounces everything there is no possible compensation. Such a renunciation is incompatible with human nature, for to take away all freedom from one’s will is to take away all morality from one’s actions.”¹³

⁹ Rousseau: *The Social Contract* I, 3, p. 158 (OC III, p. 355).

¹⁰ Rousseau: *The Social Contract* I, 5 (OC III, p. 359).

¹¹ Rousseau: *The Social Contract* I, 4, p. 159 (OC III, pp. 355: “*tranquillité civile*”).

¹² Rousseau: *The Social Contract* I, 5, p. 219.

¹³ Rousseau: *The Social Contract* I, 4, p. 159.

With this, Rousseau places the inalienability of legal personhood at the center of his doctrine of the *Principes du droit politique*. This rational law requirement that legal personhood be inalienable means, for Rousseau as much as for almost every other rational law theoretician since Locke, that no-one must submit himself to the will of another as far as concerns the determination of the legal conditions for the use of his liberty, because such a submission would immediately offend against human nature, i.e. against the state of man as a rational being capable of free action. When someone subordinates himself to the will of another and thus turns himself into a pawn at that other's discretion, he literally becomes irresponsible, because he gives up his rights, i.e. he stops being the free and responsible subject of his own actions and thereby takes away their moral quality (in the sense of imputability). Therefore, the submission to the coercive legislation of the state, which is demanded for legal reasons, must not be mistaken for the abstract negation of individual liberty. Although the individuals have to surrender their natural, i.e. lawless liberty, this surrendering is in truth only supposed to represent the transposition of liberty into the legal mode of its exercise: The citizen subject to the laws of the state "may nevertheless obey only himself, and remain as free as before".¹⁴

Thus the solution to the constitutional dilemma — namely, that a merely factual submission cannot represent sufficient ground for the legitimacy of state authority, while it is at the same time the indispensable and constitutive foundation for every form of statehood as such — cannot consist in conceding to the citizens a right of coercion against the sovereign. Rather, Rousseau's solution to the fundamental problem of the concept of sovereignty — of how to "unite the factually with the legally supreme power" — consists in a specification of the legal character that pertains to the submission demanded by reason itself, or respectively in the specification of a rational law criterion for the legislative authority of the state. He extracts this purely rational criterion of constitutional law from the idea of the state contract. The a priori concordant will of this contract cannot have the submission to the discretion of another as its object, since this dependence of the subjective right on the arbitrariness of another represents the very reason for the necessity of the *exeundum*. Hence, a will which, in regard to the determination of the conditions of its legal use of liberty, submits itself to the arbitrariness of a single individual in order to free itself from the arbitrariness of others contradicts itself. The only will in regard to which the will of all can be thought of as a priori unified is, according to Rousseau, the *volonté générale*, i.e. that will which has the legal conditions of external liberty as such for its object. And this will, to submit one's own action to universal laws, is neither capable of being transferred nor represented, and therefore it is the necessary constituents and irreducible requirement for any legitimate rule. Political unity, the organic concurrence of particular and general will, can only be achieved by means of a qualified surrendering of right that is compatible with the original human right to be the subject of free action. It must a submission of the kind by which the individual obeys himself and — — by means of this obedience to self-legislated laws — remains as free as before. With this remarkable formula, which Rousseau uses to identify the constitutional specifics of legitimate submission, we have an answer to the question of how liberty and authority are to be united, and the constitutional squaring of the circle is accomplished — at least in theory. Hence, a principle has been found

¹⁴ Rousseau: *The Social Contract* I, 6, in: *The Social Contract and the First and Second Discourses*, p. 163 (OC III, p. 360).

that specifies a criterion for differentiating this submission or “aliénation totale” from a mere state of servitude. The absolute and unconditional submission of the particular will is then legitimate, if it is a submission to the universal law-giving will of all, i. e. to a will which in turn is itself (at least within the idea of constitutional law) subordinate to a law. Now, this will is nothing but the *volonté générale*, the idea that the will of all is concordant in the legal determination of external liberty. Only a will of this kind, by means of which the exercise of state authority is founded upon everybody’s potential universal will, fulfills the criteria of constitutional legitimacy. This way, Rousseau has – at least theoretically – presented a solution in the *Contrat social* to the problem he had posed himself, namely of how to unite liberty and submission on the level of (rational law) theory, and he did so by assigning not only a justification for the civic duties to the contract founding the state, but also a normative and criteriological function: The principles of constitutional law founded upon a “theory of legitimate rule” (Herb) serve as a “scale” (“échelle”); they function as a priori valid criteria for evaluating existing state constitutions.

II. ROUSSEAU’S LEGACY IN KANT’S PHILOSOPHY OF CONSTITUTIONAL LAW

Let us now move on to Kant. I will primarily refer to his *Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right*, which was published in 1797 and represents the most mature and comprehensive version of his philosophy of law. I will attempt to carve out some aspects of the adoption of Rousseau’s philosophy of constitutional law by Kant. This adoption of Rousseau’s philosophy of law is manifest in two points:

1. in Kant’s contractualist justification of the state, and
2. in the normative function of the general will.
3. As a third point, I will briefly address representation as a constitutional principle of the republic.

At the core of my discussion, I will place the “idealism” of Kant’s concept of the state, i.e. the attempt at contributing to the resolution of problems that Rousseau failed to solve by considering the transcendental-philosophical distinction between appearance and thing-in-itself. My thesis in the following investigation is that this transcendental-philosophical distinction leads to a radicalization in the normative function of the *volonté générale* as posited by Rousseau.

II A. KANT AS SUCCESSOR TO ROUSSEAU’S THEORY OF THE SOCIAL CONTRACT –ON KANT’S AMBIVALENT ADOPTION OF THE CHARACTER OF THE CONTRACT

I will now start with the first point of my observations regarding the relationship between Rousseau and Kant, namely with the adoption of the conception of the social contract. In regard to the contractualist justification of the state, i.e. the reduction of the legal coercive power of the state to an original contract, Rousseau is the author who gives Kant his direction.

For Hobbes and Rousseau, the overall legal function of the contract founding the state consists in determining „how a multitude of persons natural are united [...] into one person civil or body politic“¹⁵, or by what act it is legally possible that a people (in the sense of a mere multitude of human beings) constitutes itself as a people (in the constitutional sense of the term). The contractualist justification of the state provides the legal ground for state rule that is still missing, and this in two respects:

- On the one hand, the state contract represents the act by which the coercive power of the sovereign¹⁶ is founded.
- But on the other hand, it also establishes the duty of civil obedience, if only indirectly and conditionally.

At first glance, it seems that Kant endorses this justificatory agenda of constitutional contractualism without any reservations. The following aspects of contractualism relevant to Rousseau have also found their way into Kant's philosophy of constitutional law:

- the indispensability of liberty, which cannot be forfeited even by an illegal act of self-enslavement: “a contract by which one party would completely renounce its freedom for the other's advantage would be self-contradictory, that is, null and void, since by it one party would cease to be a person and so would have no duty to keep the contract but would recognize only force”¹⁷
- the conception of the social contract as an ideal norm of rational law: “the original contract is only the Idea of this act, in terms of which alone we can think of the legitimacy of a state. In accordance with the original contract, everyone [...] within a people gives up his external freedom in order to take it up again immediately as a member of a commonwealth, that is, of a people considered as a state (universi). And one cannot say: A state, man in a state has sacrificed a part of his innate outer freedom for the sake of an end, but rather, he has relinquished entirely his wild, lawless freedom in order to find his freedom as such undiminished, in a dependence upon laws, that is, in a rightful condition, since this dependence arises from his own lawgiving will”¹⁸
- the function of the social contract “as the touchstone of any public law's conformity with right. In other words, if a public law is so constituted that a whole people could not possibly give its consent to it [...], it is unjust”¹⁹

¹⁵ Thomas Hobbes: *The Elements of Law Natural and Politic*, ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford/New York 1994, XX, 1.

¹⁶ This is the “*ius imperandi*” (Thomas Hobbes: *De cive*. The Latin Version. A Critical Edition by Howard Warrender, Oxford 1983, V,11), or “*Right of Sovereignty*” (*Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge 1990, XXI, p. 154) or “*the right of Sovereign Power*” (*Leviathan* XXX, p. 240).

¹⁷ “[...] ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu sein, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig, ist.” Kant, RL § 30 (AA VI, S. 28316-20).

¹⁸ Kant: *Immanuel Kant: Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right*, (in: *Kant: Metaphysics of Morals*, ed. by Mary Gregor, Cambridge 1991, § 47 (AA VI, p. 315 f.). All English quotations from the *Rechtslehre* are taken from this edition.

¹⁹ Kant: *On the Common Saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice*, in: *Immanuel Kant: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, ed. by Mary J. Gregor, p. 297 (AA VIII, p. 297).

All these are elements of Kant's theory of constitutional law that point back to Rousseau. But despite this tie to Rousseau's doctrine of the general will, we have to recognize a fundamental change in its function in Kant. The just quoted formula of the "touchstone of any public law's conformity with right" already indicates this fundamental change in the function of contractualism: For Kant's conception of the contract does not have – despite all similarity in formulation – the function of constituting authority. It no longer plays a role in generating the duties of the citizens toward the state. The contract is thus relieved from its function of simultaneously being the legal ground for the citizen's obligation of obedience toward the state: "The authority of the state is not legitimate for the reason that the citizens obligated themselves by a contract".²⁰ Kant justifies the duty of entering into the state of statehood, the status civilis, independently of a contract, by a "postulate of public Right"²¹ that results from practical reason.

What remains of constitutional law contractualism after it was relieved of the problem of justifying the civic duties, is its function as an *ideal act of constitution of the general will* and thus as a *rational law criterion for evaluating the state's legislation*:

"The social contract [...] or the ideal of constitutional law (according to the rule of equality) considered *in abstracto*, without regard to the particular nature of man. [...] The social contract. Or the Public Right as ground for the supreme [public] power. Leviathan or the supreme power as a ground for public law."²²

And in the *Doctrine of Right* it is said that:

The conception of the social contract means such an "act by which a people forms itself into a state [...]. Properly speaking, the original contract is only the Idea of this act, in terms of which alone we can think of the legitimacy of a state."²³

II B. THE NORMATIVE FUNCTION OF THE GENERAL WILL

I will now proceed to the second point, where Kant again proves himself an eager but independent student of Rousseau. This second fundamental point by which Kant places his philosophy of constitutional law in the tradition of Rousseau concerns the ideal normative function of the general will.

Rousseau already had emphasized the normative function of the *volonté générale* by stating, first of all, that the general will as such cannot err because it "is always right and always tends to the public good"²⁴, but that the "deliberations of the people" on the other hand can indeed diverge from this ideal norm, which means that the legislating activity of the unified people is only a necessary, not a sufficient condition for the realization of the general will. The

²⁰ Christian Niebling: *Das Staatsrecht in der Rechtslehre Kants*, Munich 2005, p. 137.

²¹ RL § 42 (AA VI, p. 307).

²² AA XIX, p. 99: „Der Social contract [...] oder das ideal des Staatsrechts (nach der Regel der Gleichheit) in abstracto Erwogen, ohne auf die besondere Natur des Menschen zu sehen. [...] Der social contract. oder das Öffentliche Recht als ein Grund der [öffentlichen] obersten Gewalt. Leviathan oder die oberste gewalt als ein Grund des öffentlichen Rechts“.

²³ RL § 47 (AA VI, p.315).

²⁴ Rousseau: *The Social Contract* II, 3, p. 172.

factual consensus reached in the political “deliberations of the people” may thus indeed diverge from the ideal commitment of the general will to the public good (“l’utilité publique”): Under empirical conditions, the purpose of the unified will is only accomplished approximately – or as Rousseau expresses it:

“Men always desire their own good, but do not always discern it; the people are never corrupted, though often deceived, and it is only then that they seem to will what is evil”.²⁵

A second differentiation concerns the “difference between the will of all and the general will”²⁶, as emphasized by Rousseau: The conception of the *volonté générale*, the general will, is markedly distinct from the merely empirical aggregation of all particular wills, the *volonté de tous*.

In detail, Kant adopted the following aspects of the normative function of the general will from Rousseau:

- the nexus between the universal law-giving will and the principle of the sovereignty of the people: “The legislative authority can belong only to the united will of the people”²⁷, in which case a law can never do injustice to the people.
- the republicanism of the state constitution, which is based on the political principle of separation of the executive power (the government) from the legislative power”²⁸
- the constitutive importance of the principle of liberty within the field of constitutional law, in the sense of a “pure republic [...] that makes *freedom* the principle and indeed the condition for any exercise of coercion” [that freedom is made “the principle, indeed the condition of all *coercion*”].²⁹
- And finally the notion of constitutional law that, under a republican constitution, “the law is placed above man”³⁰, or that it is a “constitution in which law itself rules and depends on no particular person”³¹.

In his treatise on *The Conflict of Faculties*, Kant will provide a systematic foundation to these attempts by Rousseau to differentiate between the ideality of the general will in regard to its normative function on the one hand and the factual acts of legislation on the other. He does so by applying the transcendental-philosophical distinction between appearance and thing-in-itself, in order to differentiate between the *res publica noumenon* and the *res publica*

²⁵ Rousseau: *The Social Contract* II, 3, p. 172.

²⁶ Rousseau: *The Social Contract* II, 3, p. 172.

²⁷ Kant: *Rechtslehre* § 46 (AA VI, p. 313).

²⁸ Immanuel Kant: *Toward Perpetual Peace*, in: Immanuel Kant: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, ed. by Mary J. Gregor, Cambridge 1996, p. 324 (AA VIII, p. 352).

²⁹ Kant: *Rechtslehre* § 52 (AA VI, p. 340).

³⁰ Rousseau: *Lettres écrites de la montagne* VI (OC III, p. 811) : „la Loi mise au dessus des hommes”; *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sa réformation projetée*: „Mettre la loi au-dessus de l’homme est un problème en politique, que je compare à celui de la quadrature du cercle en géométrie” (OC III, p. 955).

³¹ Kant: *Rechtslehre*, § 52 (AA VI, p. 341).

phaenomenon. The former is regarded as a “Platonic ideal” of the state, the latter as an actual state under the conditions of experience:

“The idea of a constitution in harmony with the natural right of human beings, one namely in which the citizens obedient to the law, besides being united, ought also to be legislative, lies at the basis of all political forms; and the body politic which, conceived in conformity to it by virtue of pure concepts of reason, signifies a Platonic *ideal* (*respublica noumenon*), is not an empty figment of the brain, but rather the eternal norm for all civil organization in general, and averts all war. A civil society organized conformably to this ideal is the representation of it in agreement with the laws of freedom by means of an example in our experience (*respublica phaenomenon*) and can be acquired only painfully, after multifarious hostilities and wars; but its constitution, once won on a large scale, is qualified as the best among all others to banish war, the destroyer of everything good. Consequently, it is a duty to enter into such a system of government, but it is provisionally the duty of the monarchs, if they rule *as autocrats*, to govern in a *republican* (not democratic) way, that is, to treat people according to principles which are commensurate with the spirit of laws of freedom (as a nation with mature understanding would prescribe them for itself), although they would not be literally canvassed for their consent.”³²

But already in the year before, in his *Doctrine of Right*, Kant had described his definition of the state – namely that “a state (*civitas*) is a union of a multitude of men under laws of Right” – as a “state as idea, as it ought to be in accordance with pure principles of Right”³³. According to Kant, this concept of the “state as idea” should serve for the evaluation of “every actual union into a commonwealth”.

The “state as idea”, or respectively the “pure republic”, only contains the notion – purified of all empirical circumstances – of the “self-rule of the people” by means of exercising the legislative authority. Correspondingly, a reflection in Kant’s posthumous papers states that “the idea of a republic” is “only a concept of a completely pure constitution” (AA XIX, 609), which does not feature any particular forms of government. Even more radical and “idealistic” is what we find in the appendix: “A perfectly *rightful constitution* among men [...] must be counted among ideas, to which no object given in experience can be adequate”.³⁴

A further aspect of the distinction between the “state as idea” and the state as appearing is expressed by the concept of the head of the state. In the pure republic, we find an equally “pure Idea of a head of a state, which has objective practical reality. But this head of state (the sovereign) is only an *object of thought* (to represent the entire people)” (VI, S. 338). Since ideas qua mere objects of thought cannot act under empirical conditions, the state as appearing requires a “physical person to represent the supreme authority in the state and to make this Idea effective on the people’s will”.

Correspondingly, the republic as appearing is “the representation of it [i. e. of the pure idea of a republic, D. H.] in agreement with the laws of freedom by means of an example in our experience.” Qua *respublica phaenomenon*, it can take three forms, which however have to be necessarily representative, in order to be practical at all under the conditions of experience:

³² Immanuel Kant: *The Conflict of Faculties/Der Streit der Fakultäten*, ed. by Mary J. Gregor, New York 1979, p. 164 f. (AA VII, p. 90 f.).

³³ Kant: *Rechtslehre*, § 45 (AA VI, p. 313).

³⁴ Kant: *Explanatory Remarks on the Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right*, in: Immanuel Kant: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, ed. by Mary J. Gregor, Cambridge 1996, p. 505 (AA VI, p. 371).

The unified will of the people cannot be exercised by the people themselves, but only by their representatives.

III. NEITHER MODERATE MONARCHY NOR DIRECT DEMOCRACY – KANT’S PLEA FOR A REPRESENTATIVE CONSTITUTION OF THE REPUBLIC

The last point that I want to discuss in this lecture related to the problem of political representation. This is a point where Kant deviates decisively from Rousseau, by declaring that the representation of the general will is the only possible form of constitution. With this, Kant sets himself up in opposition to the conception of a monarchy moderated by the division of powers, which was very common in the early modern philosophy of constitutional law, as well as to the direct democracy propagated by Rousseau.

In the history of the early modern philosophy of constitutional law, there had been various attempts at overcoming the so-called problem of despotism, i.e. of precluding by means of institutional mechanisms that the coercive power (particularly) of the government takes on a life of its own. The most influential proponents of such an institutional solution were John Locke and Montesquieu, who both argued for a system of checks and balances and divided power, in which the different state authorities were to limit and control each other. As a principle of constitutional law, the separation of powers — which played a central role in the political debates of the 18th century under the headings of a moderate monarchy or, as Kant formulated it, a “limiting constitution”³⁵ — however does not make for a legal-philosophical principle by which to determine the relationship between freedom and authority, or by which to achieve the constitutional squaring of the circle, which was so important to Rousseau. The English constitution, which was praised by Montesquieu and Voltaire as exemplary due to its division of powers, was criticized by Kant as a deceptive “example” of a limited constitution that reveals itself as a mere “disguise which is easily penetrated” and ultimately only consists in a fair facade concealing the “true nature of its constitution”:

This representation of the nature of the case has something delusive about it so that the true constitution, faithful to law, is no longer sought at all; for a person imagines he has found it in an example already at hand, and a false publicity deceives the people with the illusion of a limited monarchy in power by a law which issues from them, while their representatives, won over by bribery, have secretly subjected them to an absolute monarchy.³⁶

Rousseau had claimed that the democratic and sovereign legislating will cannot be surrendered.³⁷ The sovereign political authority, which represents “nothing but the exercise of the general will”, always has to belong to the united will of the people. The reason, which Rousseau states for this, first of all consists in the fact that “while it is not impossible that a single will can concur with the general will in some respect,” this concurrence would be a merely accidental one and thus cannot be permanent.

³⁵ Immanuel Kant: *The Conflict of Faculties/Der Streit der Fakultäten*, ed. by Mary J. Gregor, New York 1979, p. 163 (AA VI, p. 90).

³⁶ Immanuel Kant: *The Conflict of Faculties/Der Streit der Fakultäten*, ed. by Mary J. Gregor, New York 1979, p. 163 (AA VI, p. 90).

³⁷ Rousseau: *The Social Contract II*, 1.

Beyond that, I have already mentioned that Rousseau himself poses the question whether the general will can sometimes be in error. The fact alone that Rousseau poses this question indicates that the constitutional principle of the people's self-legislation cannot guarantee as such that the exercise of the general will by the assembly of the people will always lead to a proper realization of the common good, since there can be considerable differences between "the empirical collective will of the assembled people and the general will".³⁸ Not even successive historical development can, in the eyes of Rousseau, overcome the discrepancy between the rational law requirement that a state of Right be realized, and its inadequate realization in reality.

Kant radicalizes Rousseau's scepticism in regard to the possibility of concurrence between the collective will (*volonté de tous*) and the general will in a stunning way. According to his view, the ideal, rationally universal, and legislating will cannot in principle ever concur with the empirical will even of an invariably united assembly of the people.³⁹ The discrepancy between the ideal constitutional norm on the one hand and the actual realization of the general will on the other hand, can never be overcome.

In order to understand the role that the idea of representation plays in Kant's doctrine of constitutional law, we have to remind ourselves again of the distinction between the "state as idea" and the empirical state, i.e. the actually existing state.

- The "state as idea" or the "pure republic" does not have a representative constitution, but is based on the self-rule and self-legislation of the united people.⁴⁰
- The empirical state, on the other hand, cannot be anything but representative.

At the same time, Kant introduces a systematic distinction between republicanism and representation:

"Any form of government [...], which is not representative, is really an improper form", which is why the democratic self-rule of the people as propagated by Rousseau is in Kant's eyes "necessarily a despotism" because it knows no separation of executive from legislative authority: "But if the kind of government is to be in conformity with the concept of right, it must have a representative system, in which alone a republican kind of government is possible and without which the government is despotic and violent (whatever the constitution may be)."⁴¹

Any true republic is and can only be a *system representing* the people, in order to protect its rights in its name, by all the citizens united and acting through their delegates (deputies). But as soon as a person who is head of state (whether it be a king, nobility, or the whole of the population, the democratic union) also lets itself be represented, then the united people does not merely *represent* the sovereign: It *is* the sovereign itself. For in it (the people) is originally found the supreme authority from which all rights of individuals as mere subjects (and in any event as officials of the state) must be derived; and a republic, once established, no longer has to let the reins of government out of its

³⁸ Rousseau: *The Social Contract* II, 3.

³⁹ Burkhard Tuschling: *Die ‚offene‘ und die ‚abstrakte‘ Gesellschaft. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin 1978, S. 301.

⁴⁰ Karlfriedrich Herb/Bernd Ludwig: *Kants kritisches Staatsrecht*, in: *Annual Review of Law and Ethics*, vol. II (1994), p. 465 f.

⁴¹ Immanuel Kant: *Toward Perpetual Peace*, in: *Immanuel Kant: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, ed. by Mary J. Gregor, Cambridge 1996, p. 325 (AA VIII, p. 353).

hands and give them over again to those who previously held them and could again nullify all new institutions by their absolute choice.”⁴²

The reason for this is: Due to its ideal character and due to its necessary opposition even to the empirical will of the unified individuals, the universal law-giving will is only capable of being represented, and therefore the sovereign power can only be exercised in the name of the people, but not by the people themselves.

CONCLUDING REMARKS

In this article, I have merely discussed one aspect of the relationship between Kant and Rousseau, namely the influence of Rousseau’s *Principles of public law* on Kant’s doctrine of constitutional law. In the fifth book of *Émile*, Kant was able to find some intimations regarding the ideality of the *Contrat social*, as the idea of a “perfect legislation” in which any deviating particular will is supposed to “be nullified”, as well as intimations regarding the discrepancy between the actual state constitutions and this idea of reason. Yet, Rousseau declares at this point, the citizens are obligated to obey even under a bad constitution. A historically contingent deviation of the actual constitution from the idea of reason cannot absolve from one’s obligation to the actual authorities, precisely because the *Contrat social* is the idea of an ideal constitution and not a fact. We know, however, that Kant professed under the influence of his reading of *Émile* that Rousseau also “set him aright” in other respects. In his treatise on “Rousseau and Kant”, which is still worth reading today, Marburg philosopher Klaus Reich interpreted this statement by Kant on his relationship to Rousseau in the sense that Rousseau liberated Kant “from the enthusiasm for *Bildung*, from the obsession with culture, from a false cult of humanity” as well as from the belief that “the dignity of human beings consists in cultural refinement and sophistication”.⁴³

“Rousseau set me aright” – The Legacy of Rousseau in Kant’s legal and political philosophy and the idealization of the *volonté générale*

Dieter Hüning (Trier)

ABSTRACT: The article tries to expose the relationship between Rousseau and Kant with regard to the concept of the general will. In part I, it is analyzed, what is the central theme in Rousseau’s *Contrat social*, i. e. the reconciliation of freedom to authority. Then (in part II) the article is concerned with the question, how Rousseau’s concept of the general will has influenced the constitutional law of Immanuel Kant. In part III it is discussed, how Kant has changed the theory of the general will in order to combine it with a representative constitution of the republic.

KEYWORDS: the constitutional law in Rousseau and Kant, *volonté générale*, idea of the republic, representative constitution.

⁴² Kant: *Rechtslehre*, § 52 (AA VI, p. 341).

⁴³ Klaus Reich: *Rousseau und Kant*, in: Klaus Reich: *Gesammelte Schriften*, ed. by Manfred Baum, Udo Rameil, Klaus Reisinger and Gertrud Scholz, Hamburg 2001, p. 164.

BIBLIOGRAPHY

- HERB, Karlfriedrich. *Rousseaus Theorie legitimer Herrschaft*. Würzburg 1989.
- HERB, Karlfriedrich; LUDWIG, Bernd. Kants kritisches Staatsrecht. In: *Annual Review of Law and Ethics*. ed. by B. Sharon Byrd, Joachim Hruschka, Jan C. Joerden, vol. II, Berlin 1994.
- HOBBS, Thomas. *De cive. The Latin Version. A Critical Edition by Howard Warrender*, Oxford 1983.
- _____. *Leviathan*. Ed. by Richard Tuck, Cambridge 1990.
- _____. *The Elements of Law Natural and Politic*. Ed. by J. C. A. Gaskin, Oxford/New York 1994.
- Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, Berlin 1900 ff.
- _____. *The Conflict of Faculties/Der Streit der Fakultäten*. Ed. by Mary J. Gregor, New York 1979.
- _____. *Metaphysics of Morals*. Ed. by Mary Gregor, Cambridge 1991.
- _____. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, ed. by Mary J. Gregor, Cambridge 1996.
- NIEBLING, Christian. *Das Staatsrecht in der Rechtslehre Kants*. Munich 2005.
- REICH, Klaus. Rousseau und Kant. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Ed. by Manfred Baum, Udo Rameil, Klaus Reisinger und Gertrud Scholz, Hamburg 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, tome III: Du contrat social. Écrits politiques*, Paris 1964.
- _____. *The Social Contract and the First and Second Discourses*, ed. by Susan Dunn, New Haven/London 2002.
- TUSCHLING, Burkhard. *Die, offene' und die, abstrakte' Gesellschaft*. Habermas und die Konzeption von Vergesellschaftung der klassisch-bürgerlichen Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin 1978.

Recebido / Received: 27.12.2012

Aprovado / Approved: 4.3.2013

REPENSANDO A PRESENÇA DE ROUSSEAU NA FILOSOFIA MORAL KANTIANA: SERIA KANT UM PIEDOSO?

Fernando Costa MATTOS¹

Sempre que se coloca a questão da relação entre Rousseau e Kant, é impossível não lembrar de Cassirer e de sua tese a respeito da influência de Rousseau sobre a filosofia moral de Kant. Contrariamente à tendência mais óbvia, que seria insistir nos contrastes entre as estratégias de fundamentação da moralidade - Rousseau recorrendo ao sentimento de piedade, Kant à racionalidade da lei moral -, Cassirer propõe que Rousseau teria chamado a atenção de Kant para a possibilidade de pensar uma lei universal, interna ao ser humano, que fosse a base de nosso agir moral. Ao transferir essa base do sentimento para a razão, Kant estaria, possivelmente, “corrigindo” Rousseau no sentido de conferir à lei moral os elementos de universalidade e necessidade que somente a razão pura, por ser a priori, poderia possuir (bem ao contrário dos sentimentos, que, ligados à nossa natureza sensível, estariam sujeitos à contingência da empiria).

Nosso objetivo neste artigo é discutir essa hipótese interpretativa à luz de algumas passagens de Rousseau e Kant, verificando se a aproximação de ambos seria frutífera no sentido de pensar uma caracterização do indivíduo humano compatível com a noção de dignidade, cuja importância é sabidamente grande na filosofia política contemporânea.² Começaremos por reconstruir a argumentação de Cassirer, indicando o sentido da guinada kantiana em direção à razão (I), para em seguida fazer um paralelo entre os dois filósofos no que diz respeito à fundamentação da moral, chamando a atenção para os possíveis méritos da solução kantiana (II). Ao final, contudo, indagaremos se a compreensão rousseauísta da subjetividade humana não seria uma boa fonte de inspiração para, em associação com a filosofia moral kantiana, pensar a subjetividade humana e aquilo que, nesta, nos motivaria a agir moralmente (III).

¹ Fernando Costa Mattos é professor de filosofia na Universidade Federal do ABC (UFABC) e pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Autor de *Nietzsche, perspectivismo e democracia: um espírito livre em guerra contra o dogmatismo* (Saraiva, 2013) e *Do conhecimento teórico à liberdade: a questão da objetividade em Kant* (AM, 2009), traduziu para o português a *Crítica da razão pura*, de Immanuel Kant (Vozes, 2012), e *Fé e saber*, de Jürgen Habermas (Edunesp, 2013), além de ter publicado diversos artigos sobre Kant e Nietzsche. Seus trabalhos de pesquisa vêm se concentrando nas áreas de filosofia clássica alemã e filosofia política.

² Cassirer, E. *Kant. Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948, p.108.

I

A tese de Cassirer sobre a influência que Rousseau teria exercido sobre Kant, exposta na segunda seção do terceiro capítulo de *Kant. Vida e obra* (intitulada “A crítica à metafísica dogmática. Os *Sonhos de um visionário*”), baseia-se sobretudo nas anotações de Kant à margem das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Nessa seção, Cassirer faz uma análise dos anos 1763-4, tomando como referência a evolução do pensamento kantiano que seria perceptível nos textos da época - além das *Observações*, também os *Sonhos de um visionário*. Depois de mostrar como, no primeiro, Kant faz de Swedenborg uma caricatura da metafísica racionalista clássica e, com isso, começa a romper com a sua formação nessa linha de pensamento, Cassirer nos apresenta um Kant que, incapaz de simplesmente ceder ao ceticismo, e já enxergando na metafísica uma ciência dos limites da razão humana, se coloca agora *em busca de novos fundamentos*. É nesse contexto que Rousseau parece apresentar-se a Kant como, digamos, um *universo de novas possibilidades* em nossa autocompreensão - algo que já se teria renunciado no entusiasmo produzido em Kant, pouco tempo antes (1762), pela leitura do *Emílio*:

Não precisaríamos recordar a conhecida anedota - que nos conta como, em 1762, cativado pela leitura do *Emílio* quando esta obra havia acabado de aparecer, Kant quebrou pela primeira vez os seus hábitos de vida e, para grande assombro de seus vizinhos, renunciou à sua caminhada vespertina - para compreender o que a obra de Rousseau significou para Kant desde o primeiro momento. O que a doutrina de Rousseau continha de novo, do ponto de vista histórico, se manifesta com maior clareza no fato de que, a princípio, todos os padrões fixos de que aquela época dispunha eram insuficientes para compreendê-la. O efeito exercido por esse autor sobre os diferentes espíritos era completamente diverso e até oposto, conforme as características específicas de cada qual.³

A partir disso, Cassirer procura então mostrar quais seriam essas linhas opostas de leitura e recepção da obra rousseuniana: de um lado, uma recepção negativa (perceptível sobretudo em Mendelssohn, numa nota sobre *A Nova Heloísa*), que considerava Rousseau um escritor de segunda ordem (abaixo de Richardson, por exemplo); de outro, uma exaltação - talvez exagerada - da parte dos “jovens gênios” da geração seguinte, que viam em Rousseau um escritor genial, capaz de dar voz à vida mesma, à natureza etc. E Kant seria aquele que (como sempre!) tenta encontrar uma posição intermediária ou conciliatória entre esses dois extremos: embora muito entusiasmado, a princípio, com o vigor da escrita rousseuniana (numa época em que, segundo Cassirer, o próprio Kant começava a firmar-se como grande escritor), ele sabe que precisa “ler Rousseau até que já não me cative a beleza das expressões e eu possa investigá-lo usando apenas a razão”.⁴

Trata-se de um esforço, sugere Cassirer, por meio do qual Kant pretende descobrir o filósofo Rousseau por trás do escritor, a “lei interior” que estaria guiando o seu pensamento. E graças a esse esforço Kant lograria escapar da tendência generalizada da época, de ver em Rousseau um retorno à natureza como um retorno à irrestrita liberdade individual, ou algo do tipo:

³ Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 377. Nas citações de Kant, fizemos ajustes da tradução quando julgamos oportuno.

⁴ Cf. Beck, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984. Cf. tb. Mattos, F. C. “Em torno da velha questão: seria Kant um metafísico?” In: *Analytica* (UFRJ), vol. 13, n. 1, 2009, p. 95-134.

Se havia algo em que os contemporâneos de Rousseau concordavam, em seus juízos sobre ele, era no fato de verem nele um grande lutador contra a tirania da 'regra'. Enquanto tal, ele era combatido por alguns com base na 'razão' popular e na moral burguesa, enquanto outros o exaltavam como um libertador. O retorno à 'natureza' parecia um retorno à liberdade da vida pessoal interior, à ausência de vínculos do sentimento e afeto subjetivos. Para Kant, porém, que vinha de uma influência newtoniana, o conceito de natureza tem, desde o princípio, um outro sentido. Ele vê nele a expressão da mais elevada objetividade - a expressão mesma da ordem e da legalidade. E é também neste sentido que ele interpreta a tendência fundamental do pensamento de Rousseau. Assim como Newton o fez com as regras objetivas dos astros e dos corpos do mundo, Rousseau investigou e estabeleceu a norma moral objetiva das inclinações e ações humanas.⁵

A ideia, portanto – e isto já prenuncia o modo como Kant compreenderá a liberdade em sentido positivo –, é que tem de haver uma regra moral interior que é comum a todos os homens (a todos os seres racionais, dirá ele mais tarde), independentemente de qualidades ou características pessoais. Também estaria aí, em Kant como em Rousseau, a guinada em direção ao simples, ao homem comum, nos assuntos filosóficos genuínos. Como veremos na *Fundamentação*, com efeito, a moralidade pode ser percebida no senso comum, no modo como o ser humano efetivamente constrói juízos morais, e assim por diante. Nas notas de Kant, citadas por Cassirer, vemos como Rousseau parece tê-lo ajudado a distanciar-se da arrogância de certos sistemas dogmáticos:

Rousseau me colocou no bom caminho. Essa hipotética vantagem desaparece; eu vou aprendendo a honrar os seres humanos, e me consideraria mais inútil que o trabalhador comum se não acreditasse que esse modo de pensar pode infundir em todos os demais um valor para instaurar os direitos da humanidade.⁶

Para Cassirer, isso já fornece uma indicação do sentido em que se daria a revolução kantiana na metafísica: a disciplina que pretendia conhecer a coisa em si (a cargo das escolas e dos eruditos) dará lugar a uma metafísica que olha para o homem considerado em sua universalidade, i.e. naquilo que há de efetivamente comum a todos (as nossas faculdades a priori constituindo um sistema subjetivo em que a razão prática acabará por ter o primado, i.e. por ditar o rumo daquelas reflexões – decisivas – em que o conhecimento teórico não pode nos dar respostas) – uma metafísica a cargo do pensador que está atento ao que se passa no mundo, na sociedade, naquilo que se mostra efetivamente nas relações humanas.

Compreende-se agora que Kant, na mesma carta em que diz a Mendelssohn ver com contrariedade, e mesmo com algum ódio, a enorme arrogância de muitos volumes cheios de elucubrações metafísicas (tão comuns nos tempos atuais), esclareça ao mesmo tempo que está muito distante de tomar a metafísica mesma, objetivamente considerada, por superficial ou dispensável, e está mesmo convencido de que dela depende o verdadeiro e duradouro bem da espécie humana. Pois a finalidade e a orientação da própria metafísica mudaram inteiramente. Em lugar dos multifacetados problemas que se discutiam nas escolas sob os títulos de ontologia, psicologia racional e teologia, apareceu a exigência fundamental de uma nova fundamentação da ética. Aqui, e

⁵ Cassirer, *Kant*, p. 110.

⁶ Kant, I., apud Cassirer, *Kant*, p.111-2.

não nos conceitos lógicos das escolas, é que deve ser buscada a verdadeira chave para a interpretação do mundo espiritual.⁷

É interessante notar aqui como o próprio Cassirer, que se inclinará por uma leitura mais focada na teoria do conhecimento (e ficará contra Heidegger no célebre debate de 1929), chama aí a atenção para o fato de que Kant não está abandonando a metafísica, mas antes a reposicionando, dando-lhe novas bases. E Rousseau, com sua visão do ser humano (tão criticada pelos kantianos), teria um papel importante nesse redirecionamento: uma vez que não se trata mais de compreender o mundo em si mesmo, mas o nosso mundo espiritual, a hipótese de uma essência “boa” (moral) do ser humano pode revelar-se um interessante fio condutor.

II

Para discutir, pois, essa possível influência de Rousseau sobre Kant, talvez seja válido confrontar duas passagens de seus textos, de modo a perceber eventuais semelhanças e diferenças. Começemos por uma conhecida passagem do *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens* em que Rousseau, contrapondo-se à visão hobbesiana do homem como “lobo do próprio homem”, apresenta a sua noção de piedade como uma “virtude universal”:

Há, além disso, um outro princípio que Hobbes não percebeu e que, tendo sido dado ao homem para abrandar, em certas circunstâncias, a ferocidade de seu amor próprio, ou o desejo de conservar-se antes do nascimento desse amor, tempera o ardor que ele possui por seu bem estar com uma repugnância inata em ver sofrer o seu semelhante. Não creio ter qualquer contradição a temer se atribuo ao homem sua única virtude natural, aquela que mesmo o mais estridente detrator das virtudes humanas seria forçado a reconhecer. Refiro-me à piedade, disposição adequada a seres tão fracos, e sujeitos a tantos males, como somos nós; virtude tão mais universal, e tão mais útil ao homem, que precede nele o uso de qualquer reflexão; e tão natural que os próprios animais dela dão, por vezes, alguns sinais sensíveis.⁸

Embora Rousseau estabeleça aí uma aproximação do homem com os animais, bem como um vínculo entre a virtude e a nossa fraqueza natural - elementos que, como se sabe, Kant recusará com veemência - , é interessante notar, além do caráter universal por ele atribuído à piedade, a ideia de que ela antecede “o uso de qualquer reflexão” e o exemplo do “mais estridente detrator das virtudes humanas” para ilustrar a circunstância de que todo indivíduo humano seria capaz de reconhecer em si a presença desse sentimento fundamental da piedade. Temos aí, segundo entendemos, três importantes elementos de aproximação em relação ao modo como Kant compreende e descreve a presença da lei moral no ser humano. Veja-se, a título de exemplo, a seguinte passagem da *Fundamentação da metafísica dos costumes*:

Não há ninguém – nem mesmo o pior vilão, desde que, de resto, esteja habituado a usar a razão – que, se lhe mostramos exemplos de honestidade nas intenções, de constância na obediência às boas

⁷ Cassirer, *Kant*, p.112.

⁸ Rousseau, J-J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Escala, 2007.

máximas, de solidariedade e benevolência universal (ligadas, além disso, a grandes sacrifícios de vantagens e comodidade), não deseje estar também nessa direção. Ele só não o consegue, contudo, devido a suas inclinações e impulsos, muito embora desejasse estar ao mesmo tempo livre de tais inclinações, incômodas para ele próprio. Ele prova desse modo, portanto, que se coloca em pensamento, com uma vontade que é livre dos impulsos da sensibilidade, em uma ordem de coisas inteiramente diversa daquela de seus apetites no campo da sensibilidade, pois não pode esperar daquele desejo qualquer satisfação dos apetites, nem, portanto, qualquer estado satisfatório para alguma de suas efetivas ou cogitáveis inclinações (pois, desse modo, a própria ideia que nele evoca esse desejo se veria privada de sua excelência), mas apenas um maior valor interno de sua pessoa.⁹

Ao apresentar o exemplo hipotético do “pior vilão”, que “desejaria” (*wünsche*) seguir o caminho da honestidade, Kant parece estar reproduzindo em outros termos o argumento de Rousseau examinado acima: embora não aja de acordo com a virtude - por razões alheias à sua, digamos, verdadeira vontade -, o criminoso “seria forçado a reconhecer” (termos de Rousseau) a presença dessa virtude em si mesmo e a sua relação com o “maior valor interno de sua pessoa”. Quando explica de maneira mais precisa a razão pela qual o criminoso, mesmo “desejando”, não consegue ser honesto, Kant parece distanciar-se de Rousseau no imputar às “inclinações e impulsos” a responsabilidade por dificultar esse modo de agir, já que a piedade rousseuista seria algo “natural”, da mesma “ordem”, por assim dizer, dos impulsos e inclinações. No entanto, também em Rousseau tem de haver uma dicotomia para explicar por que o “detrator das virtudes” não consegue ser virtuoso: em seu caso, a vida em sociedade, como sabemos, será a principal responsável por afastar o homem de sua verdadeira natureza (esta que é comum a ele e aos animais).

Se imaginarmos, já de um ponto de vista kantiano, que o “erro” de Rousseau não está nessa sua compreensão dicotômica do ser humano (“essência boa” *versus* “tendência má”), mas sim na sua leitura da história - no atribuir à civilização, e não à natureza sensível, a origem do “mal” no indivíduo humano -, poderíamos então cogitar se o movimento necessário, para tornar o seu pensamento compatível com o progresso iluminista das instituições humanas (para Kant uma exigência da razão), não seria o de “corrigir” essa inversão na relação natureza-razão de modo a identificar nesta, e não naquela, a fonte do “bem” no ser humano. Entre outras coisas, essa “correção” permitiria delimitar de maneira mais precisa a fronteira entre essas nossas dimensões: se em Rousseau é difícil definir o momento em que o “mal” penetra a história humana - o momento em que alguém se apropriou de um terreno e disse “isto é meu” -, em Kant essa dificuldade desaparece, já que não se trata de estipular um começo cronológico dos “apetites e inclinações”, mas antes estabelecer a relação conflitiva entre estes e a lei moral como uma relação constitutiva do ser humano (enquanto ser que é por um lado racional, por outro sensível).

Não à toa, Kant recorre à distinção entre fenômeno e coisa em si quando precisa explicar a possibilidade mesma do imperativo categórico, isto é, a possibilidade de que a lei moral constitua um *dever* para nós. Na continuação do texto citado acima, que faz parte da terceira seção da *Fundamentação*, Kant usa a imagem dos mundos inteligível e sensível para ilustrar o

⁹ Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009, p. 377. Nas citações de Kant, fizemos ajustes da tradução quando julgamos oportuno.

modo como aquela dualidade, entendida como um ponto de vista, pode operar no indivíduo humano, explicando-se assim a própria possibilidade da moral:

Ele acredita ser essa pessoa melhor, contudo, quando se coloca no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, ao qual é involuntariamente forçado pela ideia da liberdade, i.e. da independência de causas *determinantes* do mundo sensível, e no qual é consciente de uma boa vontade que, segundo sua própria confissão, constitui a lei para a sua má vontade enquanto membro do mundo sensível – uma lei cuja autoridade ele reconhece ao transgredi-la. O dever moral é, portanto, a sua própria vontade necessária enquanto membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.¹⁰

III

Sabe-se que esse recurso ao mundo inteligível como forma de explicar o nosso “lado” moral perderá força na *Crítica da razão prática*, dando lugar à noção de um *factum* da razão para definir o estatuto possuído pela lei moral em nossa faculdade prática. E muitos intérpretes verão nessa mudança um esforço de Kant para fundamentar a moralidade sem qualquer referência à distinção entre fenômeno e coisa em si, cujo caráter metafísico seria talvez maior do que aquele do *factum* da razão. Autores como Beck,¹¹ por exemplo, insistiram particularmente nesse ponto e deram origem, com isso, a uma estratégia de atualização do pensamento kantiano que deixa todo e qualquer elemento metafísico de fora (Rawls seria um bom exemplo contemporâneo).

Ainda que concedêssemos, contudo, que a fundamentação da moralidade pode ser levada a cabo independentemente de qualquer reflexão sobre o que poderia ser a nossa essência pessoal (nosso eu inteligível, nosso “eu em si”), é preciso reconhecer que Kant mantém aberto o espaço para tal reflexão, seja na própria segunda *Crítica* (sobretudo na Dialética), seja em muitos outros trabalhos (tais como o opúsculo *Como orientar-se no pensamento?*, onde ele fala de uma necessidade metafísica da razão que nos daria o direito de desenvolver um pensamento sobre isso).¹² Mesmo que não tenha qualquer função fundacional, essa reflexão desempenha um papel decisivo no que diz respeito aos aspectos motivacionais de nosso agir: é esta a razão, talvez, pela qual Kant precise falar de um *sentimento* de respeito pela lei moral e fazer da imortalidade da alma um postulado da razão pura prática.

Se também nós, pois, mantivéssemos aberta tal perspectiva - que não deve jamais confundir-se com a metafísica pré-kantiana, que falava sobre o “mundo em si”¹³ -, então autores como Rousseau poderiam funcionar sempre como fonte de inspiração para nossa reflexão sobre

¹⁰ Idem, p. 379

¹¹ Cf. Beck, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984. Cf. tb. Mattos, F. C. “Em torno da velha questão: seria Kant um metafísico?” In: *Analytica* (UFRJ), vol. 13, n. 1, 2009, p. 95-134.

¹² “(...) e o direito da necessidade da razão sobrevém como o fundamento subjetivo para a razão pressupor e aceitar algo que não pode pretender conhecer em bases objetivas, e portanto para orientar-nos no pensamento – i.e. no incomensurável espaço do âmbito supra-sensível que enxergamos cheio de terrível escuridão – por meio apenas de uma necessidade da própria razão.” (KANT, WDO, AA 08: 136-7)

¹³ Quanto a essa diferenciação entre uma metafísica pré-kantiana e outra pós-kantiana, de caráter crítico, cf. Henrich, D. “O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã* (USP), n. XIV, jun.-dez.2009, p. 83-117. Cf. tb. Mattos, F. C. “Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das ‘Doze teses contra Jürgen Habermas’”. In: idem, p. 55-83.

quem somos, para nossa autocompreensão enquanto seres no mundo. É esse o espírito, com efeito, em que nos propomos a ler passagens como a seguinte, uma das mais conhecidas de Rousseau:

É certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É ela que nos conduz, sem refletir, a socorrer aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, funciona como lei, costumes e virtude, com a vantagem de que ninguém se sente tentado a desobedecer a sua voz; é ela que impedirá o robusto selvagem de capturar uma frágil criança ou um velho enfraquecido, que adquiriu sua subsistência com muito esforço, caso ele possa conseguir a sua própria em outra parte; é ela que, no lugar da sublime máxima de uma justiça racionalmente concebida – ‘faz ao outro o que tu queres que te façam’ –, inspira em todos os homens uma outra máxima de bondade natural, bem menos perfeita mas talvez muito mais útil que a outra: ‘faz teu bem com o mínimo de mal alheio que seja possível’. É nesse sentimento natural, em suma, e não em argumentos sutis, que se deve procurar a causa da repugnância que todo homem experimentaria ao praticar o mal, independentemente das máximas da educação.¹⁴

Saltam novamente aos olhos as já mencionadas diferenças em relação a Kant: o caráter natural desse sentimento, a crítica a uma “justiça racionalmente concebida” etc. Se, no entanto, nos ativermos à proposta de compreender mais fundamente a subjetividade humana - deixando de lado, por ora, os *nomes* que devemos dar a esta ou aquela instância subjetiva (se “sentimento” ou “fato da razão”, por exemplo) -, podemos reconhecer de novo alguns traços de semelhança e, principalmente, o decisivo *insight* em “algo” que, presente em todo ser humano, constituiria a verdadeira base de nossa vida moral. Contra aqueles que, numa época que se autodenomina pós-metafísica, se recusam a ver na subjetividade um objeto sequer *possível* - todo discurso a respeito dela seria sempre localizado e, portanto, relativo -, estaríamos reconhecendo aí o valor dessa reflexão, historicamente construída nas obras de autores como Rousseau e Kant, com a qual chegamos à noção de dignidade humana que, sempre presente nos marcos normativos das modernas sociedades democráticas, permite falar ainda em critérios universais de justiça.

Como bem mostrou Dieter Henrich,¹⁵ a metafísica já não fala há muito do “mundo mesmo”: ela fala da subjetividade, pois é somente a partir desta que ainda podemos, sem recurso à religião, pensar a respeito de nossa posição no mundo - as relações que mantemos com a natureza, uns com os outros, e cada um de nós consigo próprio. Nesse quadro, ler Rousseau ou Kant não é um aprendizado sobre a história da filosofia; é um aprendizado sobre o que somos, sobre o que podemos ser e, quem sabe, sobre o que *devemos* ser. E o sentimento da piedade, tão ricamente descrito e elogiado por Rousseau, poderia readquirir então - no discurso mesmo que pretendeu “corrigi-lo”, a filosofia moral de Kant - o valor que “mesmo o pior vilão” teria de reconhecer em seu “coração” - ou, que seja, em sua “razão”. Ainda que isso não interfira, como dissemos acima, na estratégia kantiana de fundamentação da moralidade no imperativo categórico, insistir nesse elemento menos “formal” do agir moral seria, talvez, uma forma de minimizar o eventual déficit motivacional da filosofia prática kantiana, algo que é apontado por

¹⁴ Rousseau, *Discurso*, p. 253.

¹⁵ Cf. Henrich, *op.cit.*

autores dos mais diferentes feitos - de Hegel a Heidegger, passando por Nietzsche. Mas este já seria um assunto para outra ocasião.

RESUMO: O objetivo deste artigo é verificar, à luz de algumas passagens de Rousseau e Kant, o quanto a aproximação de ambos poderia ser frutífera no sentido de pensar uma caracterização do ser humano compatível com a noção de dignidade, cuja importância é sabidamente grande na filosofia política contemporânea. Começaremos por reconstruir a argumentação de Cassirer, indicando o sentido da guinada kantiana em direção à razão, para em seguida fazer um paralelo entre os dois filósofos no que diz respeito à fundamentação da moral. Ao final, indagaremos se a compreensão rousseauísta da subjetividade humana, centrada na noção de piedade, não seria uma boa fonte de inspiração para, em associação com a filosofia moral kantiana, pensar a subjetividade humana e aquilo que, nesta, nos motivaria a agir moralmente.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau - Kant - piedade - moralidade - subjetividade

ABSTRACT: This paper aims to inquire, based on certain passages from Rousseau and Kant, if the bringing together of these philosophers could be fruitful in order to think a notion of human being compatible with that of dignity, which is evidently important in contemporary political philosophy. We shall begin by reconstructing Cassirer's arguments, showing why Kant turns into the direction of reason instead of feeling, and making a parallel between both philosophers in regard to the founding of morality. In the end, we shall question if Rousseau's comprehension of human subjectivity, centered on the notion of piety, could be a good source of inspiration to, in association with Kant's moral philosophy, think human subjectivity and that which, within the latter, would motivate us to act morally.

KEYWORDS: Rousseau - Kant - piety - morality - subjectivity

REFERÊNCIAS

- Beck, L. W. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984.
- Cassirer, E. *Kant. Vida y Doctrina*. México: Fondo de Cultura Economica, 1948.
- Giacioia Jr., O. *Kant x Nietzsche. Uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012.
- Henrich, D. "O que é metafísica? O que é modernidade? Doze teses contra Jürgen Habermas". In: *Cadernos de Filosofia Alemã* (USP), n. XIV, jun.-dez.2009.
- Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido A. de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.
- Mattos, F. C. "Em torno da velha questão: seria Kant um metafísico?" In: *Analytica* (UFRJ), vol. 13, n. 1, 2009, p. 95-134.
- Mattos, F. C. "Intersubjetivismo versus subjetivismo? Algumas considerações sobre a controvérsia Habermas-Henrich a partir das 'Doze teses contra Jürgen Habermas'". In: *Cadernos de Filosofia Alemã* (USP), n. XIV, jun.-dez.2009.
- Rousseau, J-J. *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Escala, 2007.

Recebido / Received: 17.11.2012

Aprovado / Approved: 6.3.2013

TWO FACES OF REPUBLICANISM: ROUSSEAU AND KANT

Luigi CARANTI¹

The relation between Rousseau's and Kant's political philosophies has attracted the attention of different generations of scholars. This is hardly surprising not only because of the stature of the two philosophers, but also because they offer two similar and perhaps complementary versions of republicanism. Despite the abundance of studies, however, the impression is that the real similarities and the real differences between the two philosophers have not been fully grasped. On points that Rousseau and Kant are traditionally cited for their philosophical distance, this paper argues a much closer proximity. In addition, areas considered overlapping are highlighted as points of genuine disagreement. Three theses of the first kind (apparent dissimilarities) and three theses of the second kind (apparent similarities) are offered as examples.² The paper thus naturally falls in two parts and six sections. In the first part, we discuss the following apparent dissimilarities: a) Rousseau's idea that sovereignty cannot be divided Vs Kant's idea that the republican state must be founded on the division of powers, b) Rousseau's dismissal of representative government in favour of direct democracy Vs Kant's harsh criticism of democracy, c) Rousseau's allegedly illiberal idea of "forcing individuals to be free" Vs Kant's liberal commitment to the protection of individuals' pre-political rights. In the second part, we analyze the following apparent similarities: a) Rousseau's and Kant's allegedly identical notions of moral freedom/autonomy, b) their accounts of the reasons why individuals "ought to" leave the state of nature, often considered as nearly indistinguishable, c) the notion of general will seemingly borrowed by Kant from Rousseau without significant modifications. The overall analysis should serve to draw two different, yet complementary faces of republicanism. The composition of the two faces construes a position in political philosophy halfway between standard republicanism and standard liberalism that may have some value on its own terms.

¹ Luigi Caranti (Ph.D. Boston University) is associate professor of political philosophy at the Università di Catania. His current work focuses on Kant, contemporary political philosophy, the theory of human rights and democratic peace theory. Caranti is the author of *Kant and the Scandal of Philosophy* (University of Toronto Press, 2007) and the editor of *Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays* (Luiss University Press, Roma 2007). He published several papers in journals such as *Kant Studien*, *Theoria*, *Journal of Human Rights*, *Rivista di filosofia*.

² The list is by no means exhaustive. Among other points, one element clearly worth discussing would be their views on history. On this see Kelly (1968).

1.1 THE INDIVISIBILITY OF SOVEREIGNTY

One of Rousseau's most famous (and most criticized) thesis occurs in the first sentence of the second paragraph of Book II of *On the Social Contract* (henceforth SC). Rousseau writes:

Sovereignty is indivisible for the same reason that it is inalienable. For either the will is general or it is not. It is the will of either the people as a whole or of only a part. In the first case, this declared will in an act of sovereignty and constitutes law. In the second case, it is merely a private will, or an act of magistracy. At most it is a decree. (SC, 154)

Rousseau goes on to criticize political theorists of his time (first and foremost Montesquieu) for their tendency to divide sovereignty "in its object" (SC, 154). While they deny that sovereignty can be separated "in principle" – otherwise no superior authority would be available to adjudicate possible disputes between one part of sovereignty with another part – they think that sovereignty could be divided regarding the function or office of different public bodies. As an example, Rousseau cites the division of "legislative and executive power." For Rousseau the division of powers – an idea that was becoming popular among *les philosophes* – appears as a threat to the required generality of the will. If the executive is separated from the legislative, we have two factions each of which has no chance to be the legitimate interpreter of the general will.

Kant seems to think just the opposite. In the context of the First Definitive Article of *To Perpetual Peace*, he writes that a state can be considered as either republican or despotic depending on whether its powers are divided or not:

The second classification depends on the form of government (*forma regiminis*) and relates to the way in which the state, setting out from its constitution (i.e. an act of the general will whereby the mass becomes a people), makes use of its plenary power. The form of government, in this case, will be either *republican* or *despotic*. *Republicanism* is that political principle whereby the executive power (the government) is separated from the legislative power. Despotism prevails in a state if the laws are made and arbitrarily executed by one and the same power. (Kant, PP 100-101)

A few lines later he adds:

[O]ne and the same person cannot at the same time be both the legislator and the executor of his own will, just as the general proposition in logical reasoning cannot at the same time be a secondary proposition subsuming the particular within the general. (Kant PP 101)

Thus Rousseau's state by Kant's standards would be despotic. And in fact, this is how it has been taken from Constant on through a series of liberal thinkers up to Norberto Bobbio.³ On this reading, Rousseau's idea that people who happen to disagree with the general will can be coerced to conform (they would be simply "forced to be free"), his rejection of the separation of powers, let alone his dogmatic idea that "the general will cannot err" (SC 155-

³ In a recent study, De Federicis (2012) argues that the distance of Rousseau from Kant concerning the division of powers and representative government is so evident that only an absent-minded reader could miss it.

156) show nothing but its conservative if not totalitarian tendency. This is to be contrasted -- so the reading continues -- with the more liberal and advanced vision of Kant.

Are things so simple? By all means, no. Rousseau gives many indications that what he is opposing is not what Kant calls the division between the executive and the legislative. In fact, in the first section of book III, devoted to “government in general,” and premised by the intimation to the reader to be attentive “because I don’t know the art of being clear to those who do not want to be attentive,” Rousseau endorses the very distinctions that he seemed to have rejected a few pages before. Defined “the government or supreme administration as the legitimate exercise of executive power and the magistrate or prince the man or the body charged with that administration” (SC, 174), he sharply distinguishes this power from the legislative power. The latter is distinct from the former like the will is distinct from the force that brings about its determinations. The legislative power gives the general rule, the executive implements the rule by deciding how it is to be put into effect. For example, it is up to the legislative to decide to strengthen penalties against tax evasion, but it is up to the executive to decide the specific means to do so. Moreover, Rousseau warns that the conflation of the powers in the same body is ruinous for the state: “If the sovereign wishes to govern, or if the magistrate wishes to give laws [...] disorder replaces rule, force and will no longer act in concert, and thus the state dissolves and falls in despotism or anarchy (SC 174, emphasis added).

Like Kant, Rousseau thinks that the distinction between legislative and executive is best captured in terms of the dichotomy generality/particularity. Laws are general, governmental decrees are particular in that they are nothing but applications of a general rule to specific circumstances.⁴ *Mutatis mutandis* the same could be said about the relation between the legislative and the judiciary power. To decide in general terms what counts as a crime is the task of the law. But to decide whether a concrete event is an example of that crime is a judgment about the *casus legis*. To borrow familiar Kantian notion from a different context, while shaping a law is an act of reflective judgment, the decision whether something is a *casus legis* is an act – to be sure, by no means mechanical – of determinative judgement.

This distinction of generality is a guarantee that laws are at least potentially made to serve the general good. To see this, imagine that the legislative passes a law with the secret intention to damage political opponents. If the legislative power also decides the means through which this law is to be implemented, than it won’t be difficult to find a way to save political friends from the application of the law itself. For example, if the law is about tax evasion, the body could decide ways of tracking tax evasion that don’t threaten the illegal practises of friends. In contrast, if the two powers are sharply distinguished, the application of a law made for damaging political enemies could damage also friends. And this is an incentive not to pass a law whose intention is contrary to the very idea of the general will. Similarly and more evidently, if the same power makes a law and judges whether it has been violated in a tribunal, it can very easily interpret it in ways that, again, benefit friends and damage enemies.

⁴ Rousseau writes: “when I say that the object of the law is always general, I have in mind that the law considers subjects as a body and actions in the abstract, never a man as an individual or a particular action” (SC 161).

Thus Rousseau, like Kant, is worried that if the two powers are unified the space for arbitrary rule is unbearably high and the state is bound to degenerate into despotism. Actually, given that Kant gives a very similar definition of despotism, as we saw in the passage above, it is very likely that he borrows his definition from Rousseau, in particular from his analysis of the virtues implicit in the separation of powers. Ultimately, on this issue, Kant doesn't depart from Rousseau. Actually, he learns from him.

1.2 REPRESENTATIVE GOVERNMENT AND DIRECT DEMOCRACY

Like the issue concerning the separation of powers, Rousseau's famous dismissal of the 'modern idea' of representative government, along with his preference for direct democracy, are often cited to show the 'evident' difference with Kant's philosophy (De Federicis 2012). After all, the contrast could not be more clearly stated. Rousseau claims that the use of deputies and representatives, opposed to a direct involvement of citizens in the affairs of the state, is an unmistakable sign of state's decline and corruption.

The cooling off of patriotism, the activity of private interest, the largeness of states, conquests, the abuse of government: these have suggested the route of using deputies or representatives of the people in the nation's assemblies. (SC, 198)

Or more succinctly:

Sovereignty cannot be represented for the same reason that it cannot be alienated. It consists essentially in the general will, and the will does not allow of being represented [...]. The deputies of the people, therefore, neither are nor can be its representatives; they are merely its agents. (SC, 198)

Hence, only the direct involvement of citizens in the assembly is the proper form of participation and "any law that the populace has not ratified in person is null: it is not a law at all" (ibidem, my emphasis). Direct democracy, exercised in small communities/states, is the only form of just government.

Apparently, Kant is on the opposite side of the barricade. He often claims that a government that is not based on the principle of representation cannot be just. As he puts it in *Toward Perpetual Peace*, "Every form of government which is not representative is essentially an anomaly" (PP, 101); or "if the mode of government is to accord with the concept of right, it must be based on the representative system" (PP, 102). And, to make the point even clearer, he claims that, of the three possible forms of government (*formae imperii*) – monarchy, oligarchy, democracy – democracy is necessarily the worst because it makes "the spirit of representation" impossible. To use his words:

[E]ven though the other two constitutions are always defective in as much as they leave room for a despotic form of government, it is at least possible that they will be associated with a form of government which accords with the spirit of a representative system. Thus Frederick II at least said he was merely the highest servant of the state, while a democratic regime makes this attitude impossible, because everyone under it wants to be a ruler. (PP, 101)

Finally, he completes his criticism of democracy by claiming the following:

Of the three forms of the state, that of democracy is, properly speaking, necessarily a despotism, because it establishes an executive power in which “all” decide for or even against one who does not agree; that is, “all,” who are not quite all, decide, and this is a contradiction of the general will with itself and with freedom. (PP, 101)

Rousseau rejects representation. Kant rejects any form of government that is not based on representation. Rousseau praises direct democracy, Kant claims that democracy is necessarily despotic. Could the two philosophers be more distant? Once again, one must look beyond appearances. To begin with, what Kant calls the “spirit of a representative system” is nothing but the attitude of legislators to represent the general will and to enact laws to which each and every citizen could give her consent. He seems to assume that in a democracy, people vote and express preferences by taking only their private interests into account. They are, so to speak, required to do so by the logic of electoral competitions. As a consequence, laws often reflect the will of the majority and there is no incentive to make them at least in principle acceptable to all. Obviously, if this is what is wrong with democracy, then Rousseau could not agree more. Kant’s criticism of the partisan spirit that characterizes democracy reminds so closely of Rousseau’s warning against the danger of factions that Kant appears again, like in the case of the division of powers, to be rephrasing Rousseau rather than taking distance from him. What Kant calls the representative system is just Rousseau’s government by the general will and what Kant calls democratic system is nothing but a government that lost its unity in the competitions among factions, Rousseau’s political nightmare.

Finally, notice that Kant and Rousseau share the idea that it is not so important whether government is of one, some or all. For Kant the *forma imperii* – how many are in power – is way less important than the *forma regiminis* – the way in which power is exercised, i.e. with the general will in mind or otherwise (PP, 101-102). For Rousseau, size, wealth, climate (!) of a state determine whether it is best administered through a democracy, an aristocracy or a monarchy. This clearly shows that he had the ideal of the city state administered through direct participation of its citizens but also that he was open to other forms of government in different contexts. Rousseau and Kant, in short, agree that what matters is that sovereignty belongs to the people while a secondary issue is how government is constituted and how many are in power. As Rousseau puts it very clearly: “I therefore call every state ruled by laws a republic, regardless of the form its administration may take” (SC, 162).

1.3 FORCING PEOPLE TO BE FREE

Probably the passage that liberal readers have found less acceptable in all of Rousseau’s writings occurs in the context of his discussion of the relation between the private wills of individual citizens and the general will. Rousseau famously writes: “whoever refuses to obey the general will will be forced to do so by the entire body. This means merely that he will be forced to be free” (SC 150).

What the liberal mind finds unacceptable is not that the state obliges even reluctant citizens to comply with the law. Even less the idea that one may not exit the social contract at will or act as a free-rider. Coercion and liberalism are compatible, actually, the latter presupposes the former. What puzzles the liberal, at least those à la Berlin (1969), is that in forcing citizens to comply with the general will, Rousseau thinks that the state realizes their true freedom. In other words, reluctant citizens will X, the state imposes on them Y and they shouldn't be sorry because what they really wanted is Y, even if they thought otherwise. In willing X, they were not truly free or faithful to the interests of their true self.

In contrast, the state envisaged by Kant seems to have no ambition to improve the level of autonomy of its citizens. By requiring compliance with its laws, the Kantian state merely asks for external conformity between the behaviour of citizens and the laws. Relevant here is the difference between juridical and moral duties in Kant. While moral duties are not fulfilled if the agent acts merely "in conformity with duty," external conformity is all that is required to fulfil juridical duties. In other words, it seems that Kant does not assign to the state the role of educating people to freedom, to force them to a certain behaviour to change their inner preferences. The social life Kant envisions seems to be that of independent individuals who are free to live according to their own conception of the good life and, most importantly, according to their own conception of what it means to be free, with the only constraint that their view about human happiness and freedom should not limit the freedom of other consociates. Very crudely: Kant's conception of political freedom is negative, Rousseau's conception is both negative (civic freedom) and positive (moral freedom).

While this alleged difference between Kant and Rousseau has some more basis than the two just cases previously discussed, it is nonetheless highly exaggerated. Kant fully shares Rousseau's view that laws have the potential to educate individuals to be faithful to their autonomy. In an extremely inspired passage Rousseau states that "He who dares to undertake the establishment of a people should feel that he is, so to speak, in a position to change human nature [...] to substitute a partial and moral existence for the physical and independent existence we have all received from nature." (SC 163). Kant fully agrees. In the first supplement to PP he states

[W]e cannot expect their [human beings] attitudes [to produce a good political constitution: on the contrary, it is only through the latter that the people can be expected to attain a good level of moral culture. (PP. 113)

The temporal priority of institutions over moral development is precisely what Rousseau has in mind when he talks about forcing people to be free. After all, in addition to the idea – fully accepted by liberals – that the state is legitimized in using means of coercion for securing law abidance, he merely adds the idea that citizens, by being forced to conform, are objectively helped to chose what they would chose if they could discern their fundamental interests – life, security, cultivation of their higher faculties, and moral autonomy. Rousseau's crucial section on civil society explains clearly how humans cannot help but preferring the civil society over

the state of nature (a paragraph that signals the change of mood from the Second Discourse). As Rousseau puts it:

Although in this state he [man] deprives himself of several of the advantages belonging to him in the state of nature, he regains such great ones. His faculties are exercised and developed, his ideas are broadened, his feelings are ennobled, his entire soul is elevated to such a height that, if the abuse of this new condition did not often lower his status to beneath the level he left, he ought constantly to bless the happy moment that pulled him from it forever and which transformed him from a stupid, limited animal into an intelligent being and a man. (SC, 151)

Given humans' fundamental interests to perfect their higher faculties, and the fact that these interests can be effectively defended only in civil society, it follows that every human being would freely endorse the laws that enable the existence and persistence of the civil state. The disagreement of reluctant citizens is nothing but a case of weakness of the will and as such it displays a will that is not fully in control of itself.⁵ If one combines this with Rousseau's idea of how just institutions can turn humans' instinctual nature into a higher, more autonomous condition, we find nothing but Kant's idea that moral people are to be expected from good institutions and not vice versa.

The analysis of this famous passage completes our non-exhaustive list of apparent dissimilarities between Rousseau and Kant. Let us move the discussion to the apparent points of overlapping. If we are correct, precisely when the two philosophers seem to be nearly indistinguishable they depart profoundly from one another.

2.1 ROUSSEAU'S AND KANT'S NOTIONS OF MORAL FREEDOM

Rousseau's idea that citizens do not lose any bits of their freedom in signing the social contract, together with his emphasis on the idea that only in civil society do humans gain a particular kind of freedom, moral freedom, led interpreters to believe that Kant's notion of autonomy is identical to Rousseau's notion of moral freedom. Cassirer, with his famous essay on Rousseau, is probably the founding father of this line of interpretation. On his reading, freedom for Rousseau is "the overcoming and elimination of all arbitrariness, the submission to a strict and inviolable law which the individual erects over himself." (Cassirer 1954, 55). It follows that "man must find within himself the clear and established law before he can inquire into and search for the laws of the world" (Cassirer 1954, 55; emphasis added).⁶

Despite the similarity of approach and terminology, Rousseau's and Kant's accounts of moral freedom/autonomy are still significantly different. To begin with, Rousseau seems to assume that autonomy is the ability not to be determined by desires and inclinations alone (Kaufman 1998, 33). He never says that autonomy entails the ability to act for reasons other than sensuous inclinations or desires. In *Emile* he even says that natural passions, i.e. those still

⁵ See on this F. Newhouse, "Freedom, Dependence, and the General Will," *The Philosophical Review*, 102 (3), 1993, 363-395 and also Rawls, *Lectures on the History of Political Philosophy*, Harvard University Press 2008, 214-229.

⁶ I owe these references to Kaufman (1997, 33).

uncorrupted by unjust and corrupted societies, are “the source of our freedom” (Emile, 212). To be sure, natural passions cannot fully determine an autonomous action, but they can still be part of the motivational package. This notion – evidently – is not identical to Kant’s notion of autonomy. Autonomy, as defined in the *Groundwork* and in the *Critique of Practical Reason*, entails more than independence of pathological necessitation, a feature displayed by all kinds of rational behaviour and to be found in any *arbitrium liberum*. It entails more than the ability to take distance from our contingent inclinations in view of some distant, yet still empirically motivated end. For the mature Kant, an agent whose freedom is limited to this ability is free but irremediably heteronomous. The agent is free because her inclinations (no matter how strong) do not exhaust the causal story behind her actions (it always takes a free rational act of endorsement), yet the agent is heteronomous because inclinations are a necessary component of the motivational story behind the action.

To the contrary, being autonomous for Kant entails the ability to act in complete independence from inclinations. Positively expressed, this means to be able to find a sufficiently strong motivation in a very special kind of non-empirical interest, that is, the respect for the moral law, or ability to be determined by the authoritative force of morality. As Allison puts it, a “will with the property of autonomy is one for which there are (or can be) reasons to act that are logically independent of the agent’s needs as a sensuous being.”⁷ This is what Kant expresses with a slightly different language in one of the official definitions of autonomy in the *Groundwork* where this form of freedom is presented as “the property the will has of being a law to itself (independently of every property belonging to the objects of volition)”.⁸

Secondly, and more significantly, Rousseau seems to assume that autonomy can only be achieved by humans in civil society. It is through the choice of and obedience to laws that guarantee our fundamental interests – the rules that institute and preserve civil society – that humans first become autonomous. As Rousseau puts it:

This passage from the state of nature to the civil state produces quite a remarkable change in man, for it substitutes justice for instinct in his behaviour and gives his actions a moral quality they previously lacked. Only then, when the voice of duty replaces physical impulse and right replaces appetite, does man, who had hitherto taken only himself into account, find himself forced to act upon other principles and to consult reason before listening to his inclinations. (SC, 150-151)

Or more clearly later in the same section:

To the preceding acquisitions [in the passage from the state of nature to the civil society] could be added the acquisition in the civil state of moral liberty, which alone makes man truly the master of himself. (SC, 151)

Rousseau is not saying that morality is altogether absent in the state of nature. There, however, morality does not require the silencing of our inclinations. Actually, morality needs

⁷ H. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*. Cambridge: CUP 1990, p.97.

⁸ I, Kant, *Grounding for the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Hackett, 1781, p.44 (AA IV 440).

them because it is based on the feeling of compassion. Only piety and sympathy ground non-egoistic behaviour. In civil society, however, more than compassion is required. It is only when particular wills freely conform to the general will that the very experience of autonomy arises. This is to be contrasted with Kant's view of humans as autonomous beings even before the constitution of civil society. We are autonomous because the moral law is always and in all circumstances authoritative for us. The moral law in us, so to speak, not civil society, constitutes us as autonomous.

The difference is not insignificant because it will affect, as we shall see in a moment, the difference between the two philosophers regarding 1) the reasons that lead us out of the state of nature and 2) the very notion of general will.

2.2 TWO KINDS OF NECESSITY TO ENTER CIVIL SOCIETY

At first sight, Kant and Rousseau have similar, if not identical accounts of why we ought to enter the civil state. Even readers like Kaufman (1997), interested in pinpointing unnoticed differences between the two philosophers, speak of a “common contractarianism” and of an identical narrative that describes the transition from the state of nature to civil society. After all, both philosophers ground their account on the intuition that there is some sort of rational necessity that should lead us to accept the transition. The nature of such necessity is, however, significantly different.

Rousseau characterizes the reasons that lead us to sign the social contract more or less in prudential terms. Let us recall the section “On the Civil State” which we already cited. There Rousseau weighs the advantages of the natural state lost in the passage to the civil state with the advantages one gains to show how the change is most convenient. Thus the development of one's faculties, the ennoblement of one's feelings, the elevation of one's soul overcome the loss of an unbounded yet primitive kind of freedom. He even talks of a balance sheet to weigh credits and debits of the deal. The column of debts only shows natural freedom and a right to everything while that of credits, in addition to the things already mentioned, shows civic and moral liberty, and security in one's possession, or better the transformation of one's possession into property.⁹ The passage to civil society is therefore a rational necessity because it fosters individual happiness. Like in Hobbes, it is basically a good deal.¹⁰

For Kant this is a mistaken way of conceptualizing the necessity to abandon the state of nature. The section in which he takes issue with Hobbes on this point could be very easily reformulated and used against Rousseau. Kant, in fact, argues that abandoning the state of nature is not “a good deal” that any rational person should accept for her own sake. It could be that too, obviously, but this is not the real issue. Kant says that entering the civil state is an

⁹ In various sections of *MM* (part I, sections 9 and 15 in particular) Kant expresses the same idea of civil society as what enables the transformation of possession into property.

¹⁰ Cohen (1996) argues that Hobbes' and Rousseau's accounts are different because unlike Hobbes presupposes that individuals are interested not only in protecting their lives and goods, but also and primarily their freedom, understood as independence or self-rule.

“absolute and primary duty in all external relationships whatsoever among human beings.” (TP, 73). The union is “an end in itself” (*ibidem*). It is not good because it brings about some other good. It is a good in itself. This is because for Kant individuals already have rights in the state of nature and it is only through the civil union that they have a way in which possible disputes on the coexistence of these rights can be non-arbitrarily adjudicated. In other words, it is not happiness, which *de facto* all human want, that grounds the civil state. Happiness could not do it anyway, because for Kant this is an empty concept: what makes me happy is not necessarily what makes you happy. As he puts it

Men have different views on the empirical end of happiness and what it consists of, so that as far as happiness is concerned, their will cannot be brought under any common principle, nor thus under any external law harmonising with the freedom of everyone. (TP, 73-74)

It is the innate right to freedom humans already have in the state of nature that grounds the necessity to abandon a condition in which “what is mine and what is yours,” to use Kant’s terminology, cannot be rightfully determined and adjudicated. It is not the common pursue of happiness, combined with our rationality, that for Kant creates the obligation to leave the state of nature. It is the protection of innate prerogatives that Rousseau does not seem to assign to ‘natural man’. Although he does speak of the “rights of humanity” and of a “dignity” of man before the establishment of the civil state (SC 144), his insistence on man’s unlimited freedom and “right to everything that tempts him and that he can acquire” (SC 151) resonates much more Hobbes’ description of the state of nature than Kant’s.

2.3 THE GENERAL WILL

The general will – the central concept of Rousseau’s political philosophy – plays a significant role also in Kant’s writings. A role *prima facie* hardly distinguishable from that assumed by Rousseau. We have already seen, for example, how the general will’s “contradiction with itself” makes democracy “necessarily a despotism” (PP 101). In PP, Kant makes two more references to this concept: he argues, like Rousseau, a) that it is an act of the general will that turns a mass into a people/nation and b) that any political system based on hereditary nobility could not be accepted by the general will. Moreover, what we said about the fact that only a representative system can be just has a lot to do with the same notion. It is only when power in a state is exercised by adopting the viewpoint of the general will (or at least when a sincere effort to do so is made) that the state has a chance to be just. The attitude of Frederick II to be the servant of the state is the only one compatible with justice. Politicians – Kant seems to hold – must try to be good interpreters of what the general will would say in this or that circumstance anytime a political decision is required. This seems to makes Kant’s notion of the general will indistinguishable from that of Rousseau. Is that really so?

To answer this question it is sufficient to reflect on the limits Kant and Rousseau set for the general will. What is it that the general will cannot will? What are the constraints, if there are any, that restrict the discretionary power of the general will? Probably the place where

Rousseau most clearly addresses this question occurs in the section “On the Limits of Sovereign Power.” There Rousseau offers a claim that makes him sound as a sensible liberal. After having repeated the idea that “the social compact gives the body politic an absolute power over all its members” (SC 156), he qualifies that claim as follow:

But over and above the public person, we need to consider the private persons who make it up and whose life and liberty are naturally independent of it. It is, therefore, a question of making a rigorous distinction between the respective rights of the citizens and the sovereign, and between the duties the former have to fulfil as subjects and the natural right they should enjoy as men. (SC 157)

Passages like these have led liberal thinkers like Rawls (2007) to think that after all Rousseau is a liberal friend. Over and above the rhetoric that he himself sometimes uses of the state’s absolute power over individuals, Rousseau is saying that individuals keep a sphere of freedom “naturally independent” of the body politic. Moreover, the inviolability of the spheres of freedom is justified by “the natural right” individuals “enjoy as men”. Finally, Rousseau grants that “each person alienates, by the social compact, only that portion of his power, his goods, and liberty whose use is of consequence to the community” (SC 157). This does sound like a well ordered constitutional state in which political power is strictly limited and individuals keep their rights that had even before entering the civil condition. The state can only take away from individuals what is “of consequence to the community,” namely what is necessary for the preservation of the state itself and of its function as guarantor of individuals’ fundamental interests and rights. Beyond that, its authority ends.

Right after the passages quoted, however, comes a clause that makes Rousseau much less a friend of liberals, and that sheds a completely different light on his whole theory. Certainly, he claims, the state can take away from individuals only what is “of consequence to the community,” “but we must also grant that only the sovereign is the judge of what is of consequence.” (SC 157) In other words, the state regains its full and unbounded authority on individuals by claiming for itself the power to judge what is necessary for its own survival and well-functioning. The general will seems to have no predetermined limit and the individual can only hope that it does not decree the full alienation of basic freedoms and of goods.

This is hardly compatible with Kant’s commitment to an innate pre-political right to freedom and more importantly with his approach to the justification of political power in terms of defence of basic fundamental rights, freedoms and possessions. We touch here the major point of departure between the two philosophers. Rousseau reveals that, no matter how sensitive to the “private persons whose life and liberty are naturally independent of the public person”, he is not ready to impose pre-determined limits to what the state can ask from the citizens. To be sure, he is confident that this won’t endanger individual basic freedoms because the general will – to remain general – cannot ever become the will of an oppressive majority. But one wonders whether this is enough as a guarantee of individuals’ prerogatives. After all, to determine whether a law or a decree is the faithful expression of the general will is still in the hands of the state. We just saw that the identification of “what is of consequence” for the preservation of the state still lies in the hands of the public authority. Now, because nobody

– private or public – is infallible in the divination of the general will, the evaluation of “what is of consequence” for the preservation of the state can easily become a source of oppression. Instead of leaving the determination of its own limits in the hands of the state, Kant would like to draw clear constitutional limits, all turning on the defence of individuals’ innate rights, which are grounded not in the general will but in practical reason. These rights ultimately have a moral foundation, not a political one and this puts them on a level that even the general will must take for granted. In the end, Kant seems to be an orthodox liberal compared to Rousseau, although he acknowledges most of the republican intuitions of his great predecessor. Despite his sincere preoccupation with the liberties of the private persons, Rousseau is an orthodox republican compared to Kant, at least in the sense that there are no prefixed boundaries to what the political body can do preserve the community’s security and well being.

3. THE TWO FACES COMBINED

If this reconstruction of the main similarities and differences between Rousseau and Kant is correct, it is tempting to investigate whether a synthesis of the two positions produces a philosophical stance of some interest. Does a political philosophy exist that can incorporate the best intuitions offered by the two philosophers and still remain a coherent whole? Perhaps the best way to approach this question is to ask whether Kant has something to learn from Rousseau and vice versa. Let us see.

The main lesson Kant may learn (and to a certain extent did learn) from Rousseau is that the inviolability of our spheres of freedom is not to be conflated with a permission to act in the political sphere as a merely prudential agent, interested in the maximization of private interests only. With his clear perception of the dangers of partisanship, Rousseau reminds Kant that a political body in which citizens merely care about the maximization of their particular interests is doomed to produce conditions of domination even if formally their endeavour is conducted well within constitutional limits. Rousseau highlights for Kant that a just society cannot be merely a society that does not violate fundamental freedoms. It also needs to make political decisions that all citizens could accept as respectful of their fundamental interests, which is another way of saying that it should be inspired by the general will. Additionally, Rousseau has a clear view of how existing divisions of power and opportunities within the society, even if formally legal, can be the result of former exploitation of natural and human resources against the interests of the poor, combined with an acceptance of these conditions dictated by some form of adaptive preference. While Kant and Rousseau share the idea of the social contract as a tool to evaluate existing institutions, Rousseau has a better idea of how the protection of property rights at any point in time can be nothing but the protection of former injustice, exploitation, and passive acquiescence. While both think that private property needs to be protected by the state (actually for Kant property of external things is construed as the necessary condition of the exercise of our external freedom), and both know that secure access to material resources is a condition of personal independence (think of Kant’s exclusion of ‘dependent’ workers from full citizenship), only Rousseau is ready to draw the necessary conclusion from this thought, i.e. that excessive socio-economic inequality endangers even

formal equality, and that for this reason (and perhaps others) ought to be countered. Had Kant taken this point seriously, he would have had a different view on how perfect formal equality among citizens is “perfectly consistent with the utmost economic inequality of the mass in the degree of its possessions” (TP 75).

What can Rousseau learn from Kant? Mainly the point that rigid constitutional limits to popular sovereignty, limits meant to avoid the risk of oppression of all kinds (including those inspired by paternalism), are a necessary element of political justice. It is unwise to grant the sovereign a full, unlimited power to determine what it can take from private individuals (the passage we commented on above), because this can easily become a road to serfdom. The fact that the general will cannot will something that is against the fundamental interests of people is not good enough as a guarantee. Even granting that there is a general will, and that it never errs, the way in which concrete human beings render this will can very well be mistaken. Kant – the moral philosopher – reminds Rousseau – the political philosopher – that politics remains an instrument to serve the inherent prerogatives of individuals, of those “natural men” the early Rousseau was so fond of. The liberal element Kant could very well lend to Rousseau is thus the idea that political systems can never be self-validating. An external moral perspective – what we call today the perspective of human rights – must be the ultimate judge.

Rousseau’s republic, if unconstrained by Kantian liberal elements, risks becoming a despotic state in which the chains of the general will are no less burdensome than those of imposed by despots. If the reader fears that we are unfair to Rousseau, thereby exaggerating the risks linked to the idea of a general will let us mention three points: 1) Rousseau’s denial of freedom of conscience (and in particular of religion), 2) the fear of a true debate among citizens, 3) the ideal of a republic closed to economic and cultural interchange, characterized by closure towards foreigners, absence of commerce, and citizens’ dismissal of any interests in erudition, philosophy, and sciences.

1. To begin with, Rousseau thought that the state must impose a “profession of faith” (CS IV 8). This civic religion is supposed to stand above any revealed religion practised within the state. It has few dogmas (regarding the existence of God, the afterlife, rewards for the good people, punishments for the evil ones and so on). The sovereign acts as supreme religious authority, preaches tolerance among revealed religions, but is intolerant towards citizens who don’t embrace the civic religion. If one openly rejects its dogmas, then the citizen must be expelled from the state. If one professes to accept them, but then publicly violates them, then death is the only commensurate punishment. This incredible amount of religious intolerance, that places Rousseau miles away from the Enlightenment’s general attitude towards religion, is introduced because individuals are believed to be not fully rational creatures. Their allegiance to the laws cannot rest merely on the Hobbesian calculus relative to the advantages of living under a supreme authority. A fear that speaks to the passions of individuals, such as the one generated by an Almighty Judge, is necessary for the state’s stability.
2. We have here a good example of how the general will can easily shows its despotic face. It may be true that the common good is served if all citizens adhere to the same civic religion.

It may likewise be true that the best interest of each and every citizen, perhaps construed along prudential lines, would be best served if civic religion were enforced. But would this be a sufficient reason to violate their freedom of conscience?

3. Compare now Rousseau's civic religion and Kant's project in *Religion within the limits of reason alone*. Common is the attempt to define a religion slimmer and more 'rational' than historical revealed confessions. Completely different are the goals the two pursue, let alone the paths they suggest to potential believers. Kant defines a rational, or, "natural" religion (Religion 170) as a disposition that interprets the commands of the moral law as divine commands. To be sure, he claims that the Christian faith is the only one compatible with natural religion. In this sense, it legitimately aims to universal acceptance. Kant, however, would never make adherence to such faith a legal duty. In fact, such an imposition would be incompatible with the free and voluntary transformation of one's heart and intentions that can only make humans worthy of God's benevolent judgment (Religion 175). And it would obviously be an infringement of individuals' inviolable sphere of freedom. In Kant, a religion imposed by the state violates justice and betrays the essence of faith.
4. Rousseau has a profound distrust for common people and in general for the opinions of individuals expressed in a public context (Barry 1964, Pinzani 2006). Despite his insistence on direct democracy, the assembly is supposed to ratify (or reject) the proposals that deputies (ministers) have crafted. No space for an authentic deliberation is foreseen (CS III, 18; 169). *Délibération* for Rousseau means decision (Manin 1987, 345). It is therefore quite inappropriate to cite Rousseau as one of the noble predecessors of contemporary deliberative democracy. Compare this with Kant's emphasis on the importance in - *What is Enlightenment* – of the "freedom to make *public use* of one's reason in all matters". This is the freedom one can and must use in a republic to scrutinize existing laws and policies. If exercised by all citizens who make use of their reason, it contributes to the wisdom of public decisions. Kant makes this point very forcefully in the context of the first critique, but there is no reason to see the validity of the claim as restricted to the theoretical use of reason: "Reason must in all its undertakings subject itself to criticism; should it limit freedom of criticism by any prohibition, it must harm itself, drawing upon itself an damaging suspicion. Nothing is so important through its usefulness, nothing so sacred, that it may be exempted from this searching examination, which knows no respect for persons. Reason depends on this freedom. For reason has no dictatorial authority; its verdict is always simply the agreement of free citizens, of whom each one must be permitted to express, without let or hindrance, his objections or even his veto." (A738f/B766f).
5. Finally, it is easy to contrast Rousseau's national closure with Kant's cosmopolitan spirit; the apology of autarchy by the former, with the emphasis on the 'right to visit' due to foreigners who visit our country by the latter, not to mention the importance of the 'spirit of commerce' for the promotion of international peace. What matters here is not the difference between the two, because it is evident and huge. It is the inspiration that is telling. As noticed by Pinzani (2006), this ideal of an excluding and unwelcoming

community is close to Bergson's notion of closed society in which members are always in a defensive and therefore potentially aggressive attitude towards "others", namely those outside of the group. The exact opposite of the right "to present themselves to society" [sich zur Gesellschaft anzubieten] (Ak. VIII 358) Kant recognizes to foreigners with an eye to foster a broader, more peaceful, and ultimately cosmopolitan community. And more importantly, the ideal of a never changing state that can ensure its continuation without transformation only with a considerable amount of censorship. Not accidentally Rousseau's ideal state has a magistrate that has precisely that task (Pinzani 267). Again, opinions who diverge from the 'right' public opinion are simple mistakes, opinions individuals wouldn't have, had they been helped to form and uphold the right ones.

Quite apart from the historical and personal reasons that led Rousseau to hold these views, we – contemporary readers – tend to see them as dark spots in an otherwise inspiring and thought provoking political philosophy. If we have to use *On the Social Contract* for constructing a political philosophy worth spending, it must be a more liberal (Kantian) version of Rousseau. Conversely, if we want to use Kant's political philosophy today, then thick republican (Rousseauian) elements need to be inserted, mainly turning around provision against practises of exclusion, marginalization, domination. A more republican liberalism (Rousseau complementing Kant) and a more liberal republicanism (Kant complementing Rousseau). The two faces have become one.

ABSTRACT. The relation between Rousseau's and Kant's political philosophies has attracted the attention of different generations of scholars. This is hardly surprising not only because of the stature of the two philosophers, but also because they offer two similar and perhaps complementary versions of republicanism. Despite the abundance of studies, however, the impression is that the real similarities and the real differences between the two philosophers have not been fully grasped. On points that Rousseau and Kant are traditionally cited for their philosophical distance, this paper argues a much closer proximity. In addition, areas considered overlapping are highlighted as points of genuine disagreement. Three theses of the first kind (apparent dissimilarities) and three theses of the second kind (apparent similarities) are offered as examples. The paper thus naturally falls in two parts and six sections. In the first part, we discuss the following apparent dissimilarities: a) Rousseau's idea that sovereignty cannot be divided Vs Kant's idea that the republican state must be founded on the division of powers, b) Rousseau's dismissal of representative government in favour of direct democracy Vs Kant's harsh criticism of democracy, c) Rousseau's allegedly illiberal idea of "forcing individuals to be free" Vs Kant's liberal commitment to the protection of individuals' pre-political rights. In the second part, we analyze the following apparent similarities: a) Rousseau's and Kant's allegedly identical notions of moral freedom/autonomy, b) their accounts of the reasons why individuals "ought to" leave the state of nature, often considered as nearly indistinguishable, c) the notion of general will seemingly borrowed by Kant from Rousseau without significant modifications. The overall analysis should serve to draw two different, yet complementary faces of republicanism. The composition of the two faces construes a position in political philosophy halfway between standard republicanism and standard liberalism that may have some value on its own terms.

KEYWORDS: Kant, Rousseau, general will, representation, democracy

REFERENCES

- Barry, B. (1964) "The Public Interest", in Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume 38, 1-18.
- Caranti, L. (2011) "Kant e l'agire politico", *Rivista di filosofia*, 77-104.
- Caranti, L. (2011) "Kant's Theory of Human Rights," in T. Cushman (Ed.), *Handbook of Human Rights*, Routledge, 35-44.
- Charvet, J. (1999) "Rousseau, the Problem of Sovereignty and the Limits of Political Obligation", in Ch. W. Morris (ed.), *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Lahnam, Rowman & Littlefield, 205-218.
- Rousseau, J.J. (1987) *The Basic Political Writings*. Trans. D.A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Berlin, I., 1969, 'Two Concepts of Liberty', in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London: Oxford University Press. New ed. in Berlin 2002.
- Cohen, J. (1986) 'Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy', in *Philosophy and Public Affairs*, 15: 275-288.
- Cohen, J. (2010) *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford New York: OUP.
- Kelly, G.A. (1968) "Rousseau, Kant, and History", *Journal of the History of Ideas*, 29 (3): 347-364.
- Manin, B. (1987) "On Legitimacy and Political Deliberation", in *Political Theory*. 13/5, 338-368.
- Pinzani, A. (2006) *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau, and Kant*. Firenze: Le Lettere.
- Rawls, J. (2007), *Lectures on the History of Philosophy*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Shklar, J. (1985) *Men And Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge (MA): CUP.
- Viroli, M. (1993) *Jean-Jacques Rousseau e la società ben ordinata*. Bologna: Il Mulino.
- Viroli, M. (1999) *Repubblicanesimo*. Roma-Bari: Laterza.

Recebido / Received: 7.1.2013

Aprovado / Approved: 13.3.2013

PARADOXE IMPLOSIIF, PARADOXE EXPLOSIIF: KANT ET ROUSSEAU. UNE RÉVOLUTION DANS LA PENSÉE DE L'ORDRE NATUREL

Michèle COHEN-HALIMI¹

«Que veut dire d'une façon générale: ne plus pouvoir penser une pensée? Et inaugurer une pensée nouvelle?»

Michel Foucault, *Les Mots et les choses* chap. III, II:
«L'ordre»

Dans une lettre du 7 août 1783 adressée à Christian Garve², Kant dit de sa *Critique de la raison pure* (*KrV*) qu'elle est écrite dans «une langue nouvelle encore inaccoutumée [*ungewöhnlich*]» mobilisant une «multiplicité de concepts tout à fait inhabituels» [*eine Menge ganz ungewohnter Begriffe*], qui ensemble ont produit chez les lecteurs une «stupeur» [*Betäubung*] dont il escompte la dissipation progressive. Que désigne une «langue inaccoutumée» sinon un *logos* perturbant et déjouant les attendus de l'usage philosophique des concepts ? Comment une langue qui s'invente dans la critique de la métaphysique classique pourrait-elle ne pas être profondément para-doxale et stupéfiante? Kant a parfaitement conscience de la rupture qu'il provoque dans le champ métaphysique comme de la nouveauté de ses questions, la seconde Préface de la *KrV* en témoigne suffisamment. Il est ce philosophe qui rompt avec une certaine métaphysique du fondement et avec son *logos* «fondationnel» — métaphysique leibnizienne dont Kant s'éloigne dès 1763, dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. De cette rupture nous voudrions retenir le premier effet de remaniement sur le statut de la nécessité et de la contingence pour comprendre le bouleversement de la pensée de l'ordre naturel, qui commence et prolongera ses effets dans la *KrV*, puis dans la troisième *Critique*

¹ Michèle Cohen-Halimi est maître de conférences (Habilitation à diriger des recherches) en philosophie à l'Université de Paris Ouest Nanterre. Elle a consacré de nombreux travaux à Kant et à Nietzsche, mais également à Rousseau. Sa thèse d'habilitation (2011) a porté sur la métaphysique d'Adorno. Elle a participé à la traduction de la *Correspondance* de Kant (Gallimard, 1991) ainsi qu'à celle de la *Géographie physique* (Aubier, 1999); elle a présenté et annoté les textes du jeune Nietzsche pour le premier tome des *Ceuvres* de Nietzsche dans La Pléiade (Gallimard, 2000). Elle a publié un essai sur la philosophie pratique de Kant, *Entendre raison* (Vrin, 2004). Elle a écrit avec Jean-Pierre Faye un essai sur l'histoire philosophique du vocable «nihilisme», *L'Histoire cachée du nihilisme. Jacobi, Nietzsche, Dostoïevski, Heidegger* (La fabrique, 2008). Son travail sur Adorno paraîtra aux éditions Payot en avril 2014. Un essai sur Nietzsche est en préparation pour le même éditeur

² *Correspondance* AA 10: 340, trad. M.-C. Challiol *et alii*, Paris, Gallimard, 1991, p. 209.

(*KU*). C'est à l'aune de ce bouleversement que nous voudrions aussi saisir l'affinité de Kant et de Rousseau, mieux, tenter de définir l'*épistémè* qu'esquisse au cœur du XVIII^e siècle le congé que les deux penseurs, selon des gestes philosophiques différents, donnent l'un et l'autre à une certaine conception classique du monde.

Kant est un des rares philosophes allemands qui a su lire Rousseau. Il l'a lu *lento*, plume en main, mot à mot. Lire vraiment, c'est être changé par sa lecture: «Il me faut lire et relire Rousseau jusqu'à ce que la beauté de l'expression ne me perturbe plus; alors seulement je peux appliquer ma raison à le comprendre.»³ Le philosophe de Königsberg comprend qu'avec Rousseau nous avons affaire non pas au style, c'est-à-dire à cette appropriation et à cette production du langage qui forment une idiosyncrasie personnelle, mais à une éloquence qui, loin d'être personnelle, est un mode faussement représentationnel de la pensée par où se réservent des surprises, des paradoxes incessants, et surtout des écarts par rapports à la langue métaphysique usuelle. Rousseau a explicité son usage inaccoutumé et déroutant de la langue dans une note fameuse de l'*Émile*:

«J'ai fait cent fois réflexion en écrivant qu'il est impossible dans un long ouvrage de donner toujours les mêmes sens aux mêmes mots. Il n'y a point de langue assez riche pour fournir autant de termes, de tours et de phrases, que nos idées peuvent avoir de modifications. La méthode de définir tous les termes et de substituer sans cesse la définition à la place du défini est belle mais impraticable, car comment éviter le cercle? Les définitions pourraient être bonnes si l'on n'employait pas les mots pour les faire. Malgré cela, je suis persuadé qu'on peut être clair, même dans la pauvreté de notre langue; non pas en donnant toujours les mêmes acceptions aux mêmes mots, mais en faisant en sorte, autant de fois qu'on emploie chaque mot, que l'acception qu'on lui donne soit suffisamment déterminée par les idées qui s'y rapportent, et que chaque période où ce mot se trouve lui serve, pour ainsi dire, de définition.»⁴

On ne saurait dire plus clairement que le sens des concepts est toujours relatif à la productivité de la pensée, à l'acte de juger et à la rigueur de cet acte. Lire et relire Rousseau, c'est ainsi pénétrer l'économie générale d'une discursivité, qui fait de chaque vrai lecteur «un habitant d'une autre sphère où rien ne ressemble à celle-ci.»⁵ Dans *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, il s'agit bien de gagner une autre idée du «monde», qui ne ressemble plus au monde créé de la métaphysique classique. Mais que signifie pour un philosophe lire un autre philosophe au point de se mettre en dette de son influence sans que cette influence ne se réduise à une espèce de «mouvement rétrograde du vrai» par où chacun anticiperait son propre *logos* chez un prédécesseur? Plutôt qu'en termes de dette ou d'influence, il s'agit d'approcher ce que la lecture peut dire de la transformation des pensées depuis une dimension discursive située au-delà ou en deçà de la différence des concepts. Gérard

³ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique* (1970), Paris, LGF, 2003, p. 734: «Rousseau parlait encore le langage de Malebranche, Kant parle déjà celui de Hegel.»

⁴ *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, AA 02: 91, trad. S. Zac, dans *Œuvres philosophiques*, coll. «La Pléiade», t. I, Paris, Gallimard, 1980, p. 350 (noté désormais: PI, 350).

⁵ *Ibid.* AA 02: 154 PI, 426: «Le concept de la toute-suffisance divine, qui s'étend à tout le possible et à tout le réel, fournit, pour désigner la plus grande perfection de cet Être, un terme beaucoup plus juste que celui de l'*Infini* dont on se sert ordinairement.»

Lebrun écrivait que Kant et Rousseau avaient le même lexique mais deux syntaxes distinctes⁶. Que disent ce rapprochement et cette distinction des langages d'une même rupture avec la métaphysique de la Création et la preuve physico-théologique?

L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763) est un écrit pré-critique décisif en ce qu'il procède à un remaniement considérable de la conception de «l'Être suprême» compris comme une espèce de causalité — remaniement qui inaugurerait la possibilité de la définition bien plus tardive d'une «technique inintentionnelle (*technica naturalis*)» de la nature, dans la *KU* (§ 72, V, 390). Quel est d'abord cet «Être suprême» dont Kant va entreprendre de soutenir qu'il a une existence? Il est «cette nature infinie, dont le statut est celui d'un fondement de toutes les essences des choses»⁷, mais non celui (leibnizien) de l'ensemble des essences des choses, tel qu'il est figuré à la fin des *Essais de théodicée* par le fameux «palais des destinées» dont les appartements vont en pyramide et où les chambres comprennent, chacune, un monde possible jusqu'à la pointe extrême de l'édifice représentant le plus beau des mondes, le monde actuel, choisi par le *Deus calculans*. Le *distinguo* entre fondement de toutes les essences des choses et ensemble des essences des choses permet à Kant d'avancer une objection d'importance, selon laquelle les essences pourraient n'être plus intelligibles comme contenus créés. Les essences des choses créées ne seraient plus des contenus entre lesquels la sagesse combinatoire de Dieu pourrait choisir, puisque cette sagesse-qui-choisit procède d'une représentation excessivement anthropomorphique de Dieu, tant chez Leibniz que chez Descartes :

«L'ordre de la nature, en tant qu'on le considère comme contingent et résultant du choix libre d'un Être intelligent, ne prouve nullement que les choses de la nature, ainsi ordonnées conformément à la sagesse, tirent aussi leur existence de cet Auteur. En effet, c'est la liaison seule qui est d'une nature telle qu'elle présuppose un plan intelligent, et c'est la raison pour laquelle Aristote et plusieurs autres philosophes de l'Antiquité font dériver de la divinité la seule forme, et non la matière, étoffe de la nature.»⁸

Il importe à Kant de repenser la *dépendance* du monde créé par rapport à Dieu et, corrélativement, de reconsidérer une propriété importante de l'Être suprême, non pas son infinité, mais sa «toute-suffisance» (*Allgenugsamkeit*)⁹. La dépendance est le sens théologique le plus propre de la Création. Le monde créé est dépendant de Dieu en tant qu'il forme un ensemble d'essences combinées d'une façon précise, laquelle ne requiert de Dieu ni nouveaux choix ni retouches supplémentaires. Dieu est le fondement d'une combinaison d'essences qui forme un tout complet et lié, auquel rien ne saurait faire défaut une fois qu'il a été créé. Ce thème de l'architectonique du monde par où Kant sépare le monde créé des «décrets libres» calculateurs (Leibniz) ou arbitraires (Descartes) de son Créateur, — toutes interventions jugées par trop anthropomorphiques — permet de penser la «toute-suffisance» de Dieu (non limitée puisque non soumise, comme chez Leibniz, au principe de la compossibilité) comme libérant

⁶ *Ibid.* AA 02: 99 – 100 PI, 358 – 359 (souligné par nous).

⁷ *KU* 1^{ère} Introduction § VII AA 20: 220, PII, 873.

⁸ Aristote, *Physique* II, 199b11.

⁹ *Ibid.*, p. 1692.

la totalité liée du monde de tout choix postérieur à sa Création. En un mot, le monde est, pour Kant, un tout auquel rien ne manque une fois qu'il a été créé. Le refus kantien de tout anthropomorphisme dans la conception de l'Être suprême (le grand horloger réparateur, la Providence) se lit donc sur son envers comme l'affirmation de la nécessité des lois de la nature:

«Si l'on prend le mot *contingence* dans son sens réel, c'est-à-dire en tant qu'il désigne la dépendance de la matière du possible par rapport à autre chose, il est évident que les lois du mouvement, et les propriétés universelles de la matière qui y obéissent, doivent dépendre de quelque grand Être originaire et universel, fondement de l'ordre et de la concordance. En effet, qui pourrait admettre que, dans une diversité si grande, où chaque être à part aurait sa nature propre et entièrement indépendante, tout, par un étrange hasard, dût s'adapter exactement pour qu'un accord réciproque se réalisât, et que l'unité se manifestât dans le tout? Mais il paraît non moins clairement que *ce principe universel s'applique non seulement à l'existence de cette matière et aux propriétés qu'on lui accorde, mais encore à la possibilité d'une matière en général et à l'essence même de cette matière.* [...] Mais on comprend aussi que la possibilité interne de la matière elle-même, plus précisément les *data* et le réel de la possibilité, fondement de sa possibilité d'être pensée ne sont pas donnés dans leur indépendance ou pour elles-mêmes. Au contraire, ils sont posés par quelque principe dans lequel le multiple acquiert l'unité, et le divers la liaison, — ce qui prouve la contingence des lois du mouvement au sens réel du mot.»¹⁰

Sous la plume de Kant, le divin ordonnancement du monde est devenu entièrement immanent au déterminisme. Les lois de la nature peuvent être dites contingentes puisque la matière sur laquelle elles s'exercent a été créée; mais, en un autre sens, ces lois appartiennent à un ensemble de possibles, qui est dans la dépendance absolue du premier principe; elles ne peuvent donc pas être autres qu'elles sont; elles sont absolument nécessaires. Dans cette conception déterministe, étrangère à l'âge classique, Kant va jusqu'à inventer «la possibilité d'une matière en général» — premier surgissement du motif du transcendantal — pour ranger la matière même du monde sous la vigueur des lois de la nature et de leur premier principe, et inscrire l'ordre, c'est-à-dire la connexion des essences des choses dont Dieu est le fondement, dans la seule nature, sans qu'il soit besoin de recourir à des explications extrinsèques, artificialistes, surnaturelles. La trajectoire critique peut ainsi se lire comme reliant deux arches. La première est celle de *L'Unique fondement* de 1763 où «Dieu existe» a encore une valeur dogmatique, qui sert à supporter l'invention d'une nouvelle démonstration de la preuve physico-théologique libérant paradoxalement, en retour, une pensée nouvelle du déterminisme. La seconde est celle de la *KU* (1790) où l'énoncé «Dieu existe» perd sa valeur objective pour n'être plus pensé que sur le mode d'une supposition — supposition d'un ordre final de la nature —, d'un «comme si» innervant d'un «anthropomorphisme symbolique»¹¹ le *logos*, mais non plus son objet: la supposition d'une disposition sage de la nature n'est plus la preuve de l'existence d'un Sage ordonnateur de la nature. Le problème de l'ordre naturel et de sa finalité s'est lié à la faculté de juger réfléchissante et a, ce faisant, traversé une mutation radicale de signification et d'enjeu au point que le sens même de la «Critique» s'en est trouvé infléchi. Il ne s'agit, en effet, de rien de

¹⁰ *Lettre à Christophe de Beaumont*, O.C. IV, 936: «Borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête».

¹¹ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (DOI), Préface, O.C. III, 123.

moins que du passage (par rupture) de l'accommodation du jugement à des concepts donnés (ceux de la théologie rationnelle) vers l'invention par le jugement de nouveaux concepts et vers l'investigation approfondie de l'exercice en lequel l'entendement trouve des régularités. La nature en vient ainsi à montrer les traits de l'inventivité qui caractérise notre faculté de juger réfléchissante. «Par conséquent, c'est la *faculté de juger* qui est proprement technique; la nature est seulement représentée comme technique, dans la mesure où elle s'accorde avec ce procédé de la faculté de juger et le rend nécessaire.»¹² Et cette nature pensée comme une technique («*technica naturalis*») permet à Kant de donner un congé définitif à tout technicien, à tout démiurge, à tout sage ordonnateur, puisque la finalité alors considérée est «inintentionnelle». Gérard Lebrun est le premier à avoir fortement insisté, dans *Kant et la fin de la métaphysique*, sur le renouement inactuel de la *KU* avec la pensée aristotélicienne de la finalité naturelle: dans la période d'un *logos* scientifique triomphaliste, caractéristique de la fin du XVIII^e siècle, Kant définit la *technè* en revenant à la finalité proprement naturelle — «on trouve aussi dans les plantes la finalité»¹³ — qu'Aristote sépare des figures artificialistes, pour ne pas dire ici «technocratiques», de la délibération et de la compétence. Séparer la finalité de tout modèle artisanal, c'est non seulement faire subir une mutation de signification radicale au concept de finalité, dans une époque peu portée à considérer la finalité dissociée de la compétence du technicien, mais c'est surtout donner un congé définitif à la main de Dieu. «Mais que prouve donc finalement la téléologie la plus achevée? Prouve-t-elle qu'un tel être intelligent existe? Non.»¹⁴ La *KU* prête quasi métaphoriquement à la nature une disposition à se spécifier en système. Kant finit donc par substituer une *finalité contingente* à une production divine finalisée. Schopenhauer a très bien compris l'importance de cette substitution, lorsqu'il écrit que Kant a fait de la finalité un «fil conducteur» et l'a définitivement séparée de l'«intention métaphysique»¹⁵, et qu'il ainsi est allé plus loin que les «trois grands hommes» connus pour avoir rejeté la téléologie comme théologie: «Lucrèce, Bacon de Verulam et Spinoza»¹⁶, puisque ces derniers étaient restés prisonniers du modèle artisanal de la finalité. Kant va donc plus loin en ce qu'il sauve la téléologie — du modèle artisanal que lui a conféré la théologie:

«Quant aux trois grands hommes dont il est question ici, parce qu'ils ont vécu bien avant l'aube de la philosophie kantienne, on peut bien leur pardonner cette répugnance face à la téléologie en raison de son origine.»¹⁷

La révolution kantienne du statut de la nécessité et de la contingence consiste dans ce sauvetage de la téléologie par l'invention d'une finalité contingente. Sans doute comprend-on mieux alors les résistances très fortes que *L'Unique fondement* oppose d'emblée à l'autre mode de rupture avec la physico-théologie, à savoir «la disposition d'esprit consistant à mettre la grande et féconde règle de la convenance, de l'utilité et de l'harmonie sur le compte du hasard,

¹² *KU* 1^{ère} Introduction § VII AA 20: 220, PII, 873.

¹³ Aristote, *Physique* II, 199b11.

¹⁴ *KU* § 75 AA 05: 399 PII, 1195.

¹⁵ A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et représentation* t. II, Compléments du livre II, chap. 26 « Sur la téléologie », trad. Ch. Sommer et alii, Paris Gallimard, 2009, p. 1675.

¹⁶ *Ibid.*, p. 1690.

¹⁷ *Ibid.*, p. 1692.

tel le *clinamen* des atomes dans la théorie de Démocrite et d'Épicure.»¹⁸ Kant n'a de cesse dans *L'Unique fondement* de dissocier sa cosmogonie de celle des atomistes grecs alors que, dans *L'Histoire générale de la nature*, il avait écrit: «Je ne contesterai donc pas que la théorie de Lucrèce, ou de ses prédécesseurs, Epicure, Leucippe et Démocrite, ait beaucoup de ressemblance avec la mienne.»¹⁹ Le hasard des atomistes n'est pas le seul barrage contre la preuve physico-théologique classique; la finalité contingente, la «*technica naturalis*» sont une nouvelle brèche que Kant s'efforce d'introduire dans cette preuve. Cette manière d'ouvrir une brèche à l'intérieur du système discursif classique pour inventer un *logos* par écarts et mutations conceptuels est très caractéristique de la démarche du philosophe critique. Son usage du paradoxe est implosif, plutôt qu'explosif. Avec les concepts de l'âge classique (les maximes de convenance, l'harmonie de Leibniz, par exemple), qu'ils déplacent et remanie, Kant opère la sortie de l'âge classique. En atteste le bouleversement sans précédent par lequel il quitte l'ordre classique de la nature pour inventer une nouvelle expérience de l'ordre — expérience de la contingence des lois naturelles dans la nécessité de leur vigueur.

En dépit de nombreuses dissimilitudes conceptuelles, Kant a sans doute pu voir à l'œuvre chez Rousseau un travail de fractures souterraines, qui allait profondément contribuer au bouleversement de la pensée de l'ordre naturel. En effet, pour reprendre ici l'expression de Gérard Lebrun, Rousseau parlait et ne parlait déjà plus le «langage de Malebranche»²⁰, de même, on l'a vu, que Kant tenait un langage profondément autre que celui de Leibniz. Quelle est «cet événement d'en dessous»²¹, lu par Kant dans l'œuvre de Rousseau?

Relisons le *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité* avec les yeux de Kant. Lire un livre avec les yeux d'un livre permet d'approcher le nouage des affinités dans la pensée. Commençons par rappeler deux thèses que Rousseau formule dans le *Second Discours* et qui nous paraissent majeures pour la reconstitution de la lecture que Kant a pu faire de ce livre.

1) L'état de nature primitif et originel n'est pas un âge d'or historiquement situé, mais une hypothèse sur la nature de l'homme. Cette hypothèse sert une réduction anthropologique où l'homme est «dépouillé», selon le mot de Rousseau, de ce qu'il n'est pas sans que soit jamais positivement atteint ce qu'il est, en et pour soi, sinon un animal «nul et bête»²². En réduisant à la «nullité» l'homme naturel le philosophe entend dénoncer les naturalisations abusives de l'état civil, tout ce que les jusnaturalistes ont voulu faire dire à la nature humaine. Ce faisant, il ne cesse de souligner la distance incommensurable qui sépare l'homme naturel de l'homme civil pour montrer que le second ne peut se comprendre comme le développement spontané du premier. Rien ne commande le passage de l'état de nature à l'état civil. Ni l'origine ni les fondements de la société civile ne se trouvent dans la nature de l'homme. La rupture avec toute l'école du droit naturel est radicale. On ne peut rendre compte du passage de l'état de nature à l'état civil par aucune espèce de causalité. Rousseau va donc penser l'historicité radicale de l'homme. Mais

¹⁸ *L'Unique fondement* AA 02: 123 PI, 389.

¹⁹ *Histoire de la nature et théorie du ciel* AA 01: 226 PI, 43.

²⁰ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, op. cit., p. 734.

²¹ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 251.

²² *Lettre à Christophe de Beaumont*, O.C. IV, 936 : « Borné au seul instinct physique, il est nul, il est bête ».

comment penser ce devenir humain puisque son *terminus a quo* est un point évanouissant? Comment «bien connaître un Etat [l'état de nature] qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des Notions justes pour bien juger de notre état présent»²³? Le philosophe insiste à diverses reprises sur la méthode de la *conjecture*, qui définit son projet. Puisqu'il est impossible d'accéder à une saisie factuelle de l'homme naturel, il faut donc procéder en sens inverse: il faut envisager ce qui s'est déjà produit, l'état de l'homme civil, pour *réfléchir* par conjectures, par «raisonnements hypothétiques et conditionnels», et remonter ainsi du conditionné vers la condition. La condition dégagée à partir des faits qu'elle conditionne n'a pas d'autre *ratio cognoscendi* que le fait de son conditionné et doit toujours être validée par le fait de son conditionné. La vérité de la condition hypothétique est donc toujours soumise à l'épreuve de la réalité du conditionné. Voilà pourquoi, à l'ouverture du *Second Discours*, Rousseau simulant la reprise de l'intuition cartésienne, emprunte paradoxalement au *logos* de la méditation pour signifier la rupture de sa méthode propre, celle de la réflexion, avec cette tradition métaphysique:

«Laissant [...] tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'Âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison...»²⁴

Rousseau dit «croire apercevoir deux principes antérieurs à la raison». Il fragilise modalement toute la vérité dont est porteuse l'intuition cartésienne. Par la distance conjecturale d'une formulation d'hypothèse introduite au cœur de la méditation du rationalisme classique, Rousseau se met d'emblée en situation d'extraterritorialité par rapport à la métaphysique de l'intuition. Et cette extraterritorialité explosive est telle que l'homme, que les deux principes hypothétiquement aperçus déterminent, n'est plus un *animal rationale* mais un *animal sine ratione*, un pur animal étranger au *logos*. Les deux principes antérieurs à la raison, l'amour de soi et la pitié, constituent une hypothèse qui procède d'une réflexion et d'une réduction et qui, loin de seulement rompre avec l'anthropologie métaphysique de l'*animal rationale*, n'introduit à aucune anthropologie. Il faut attendre que la «qualité spécifique» de la perfectibilité qualifie ces deux principes comme anthropologiques, c'est-à-dire comme susceptibles de devenir historique, de développement, de modification, pour qu'un discours sur l'homme commence, et commence comme histoire de l'homme. La perfectibilité est donc la seule «qualité» apte à qualifier l'analyse de l'état de nature d'*anthropologia transcendentalis*²⁵, selon une expression de Kant. Cette expression, comparable à celle de «possibilité d'une matière en général» dans *L'Unique fondement*, n'est pas une *contradictio in adjecto*: elle montre comment Rousseau refusant de réduire l'humanité à sa factualité empirique l'ouvre à la contingence des lois de son devenir. C'est significativement comme «peintre de la nature» et comme «historien du cœur humain» que Rousseau se présente dans le premier *Dialogue de Rousseau avec Jean Jaques*²⁶. L'homme n'est pas *objet* de peinture parce qu'il est *sujet* d'histoire. Rousseau démarque ses descriptions du premier

²³ Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (DOI), Préface, O.C. III, 123.

²⁴ DOI O.C. III, 125 - 126.

²⁵ R 903 (1776 - 1778) AA 15: 395.

²⁶ O.C. I, 728.

état de nature des usuelles descriptions de l'homme naturel. Ce qu'il dit «voir» du premier état de nature est donc une peinture *ab oculis*, une peinture «aboculaire», étrangère à toute vision tant sensible qu'intellectuelle: «Gardons-nous de confondre l'homme Sauvage avec les hommes, que nous avons sous les yeux.»²⁷ En un mot, l'homme naturel est seulement celui que l'homme civil a socialement modifié. La peinture rousseauiste ne donne positivement rien à voir. S'il est pourtant vrai qu'on lit à répétition «je vois» dans la première partie du *Second Discours*, c'est que ce «je vois», qui n'est ni une intuition cartésienne ni une vision empirique, sert à déconstruire tous les discours sur l'homme naturel pour introduire à l'inventivité d'une faculté de juger réfléchissante, propre à forger de nouvelles règles d'intelligibilité là où les déterminations font défaut. Rousseau confère à sa vision *ex negativo* des vertus critiques, qui permettent de repérer les anachronismes de langage chez ses opposants philosophes. Que peut, en effet, signifier le mot «*misérable*» appliqué à l'état de nature, objecte Rousseau à Hobbes²⁸; «que l'on m'explique ce qu'on veut dire par ce mot d'oppression» dans un tel état²⁹, et enfin comment les mots de pouvoir et de réputation peuvent avoir une quelconque signification pour les peuples qu'on appelle «sauvages»³⁰? Ce criblage conceptuel est l'envers *critique* de l'hypothèse de l'état de nature. Le peintre Rousseau introduit ainsi son lecteur à un usage non représentationnel de la représentation. Il donne à comprendre que seul l'historien dit légitimement quelque chose du devenir homme de l'homme. Tout autre discours se méprend sur ses propres conditions d'énonciation. Rousseau pense l'histoire humaine comme modalisation d'un transcendantal qui ne sature jamais les possibilités d'être ni la pluralité des manières d'être et des expériences qu'il conditionne. Ces modalisations Rousseau les nomme histoire.

Par la perfectibilité l'homme diffère à ce point de toutes les espèces qu'il va en un sens jusqu'à différer de lui-même. Il n'est définitivement inscrit dans aucune sorte de relation naturelle. La dispersion est le corrélat de sa qualité d'être perfectible: cette dernière est si absolue que la différence spécifique de l'homme le met à la limite de constituer une espèce. Aussi l'existence de l'humanité, c'est-à-dire sa capacité à persévérer dans sa différence et finalement à prétendre accéder à l'historicité, se trouve-t-elle menacée à diverses reprises. D'où la nécessité pour l'homme de changer non son être, mais — c'est bien différent — sa «manière d'être», selon une formule fameuse du *Contrat social* (I, 6). L'homme est donc cet être dont l'être consiste précisément à pouvoir adopter plusieurs «manières». Et l'invention morale ou politique d'une nouvelle «manière d'être», d'une manière d'être libre, est pour l'homme du *Contrat social* une rigoureuse manifestation de son être-homme.

Kant aurait non seulement compris quelle rupture avec toutes les anthropologies de la métaphysique classique a lieu dans et par le geste discursif de Rousseau, mais il aurait également saisi quelle extraordinaire puissance d'invention conceptuelle libère la faculté de juger réfléchissante, mise à nu dans l'exercice de la conjecture. Le «Newton du monde moral» se reconnaît d'abord par la substitution de l'hypothèse à l'intuition intellectuelle et par la

²⁷ DOI O.C. III, 152.

²⁸ *Ibid.* O.C. III, 161

²⁹ *Ibid.* O.C. III, 193.

³⁰ *Kant et la fin de la métaphysique, op. cit.*, p. 734.

méthode de la conjecture visant la condition à partir du conditionné — remontée sans garant divin ni règle pour guider.

2) Que signifie cette histoire, dès lors qu'elle *s'écrit* là où la peinture, c'est-à-dire la représentation, échoue à faire *apparaître* l'homme? La possibilité d'être excède le tableau des choses, la co-appartenance de l'être et de la représentation se lézarde, le savoir gagné par la réflexion s'est retiré de l'espace représentationnel, du «spectacle de la nature». Le donné n'est plus objectivement assuré de correspondre à quelque connaissable, il échappe à la topique de l'âge classique, celle du tableau cadré par le grand architecte divin:

«L'espace d'ordre qui servait de *lieu commun* à la représentation et aux choses, à la visibilité empirique et aux règles essentielles, qui unissait les régularités de la nature et les ressemblances de l'imagination dans le quadrillage des identités et des différences, qui étalait la suite empirique des représentations dans un tableau simultané, et permettait de parcourir pas à pas selon une suite logique l'ensemble des éléments de la nature rendus contemporains d'eux-mêmes — cet espace d'ordre va être désormais rompu: il y aura les choses, avec leur organisation propre, leurs secrètes nervures, l'espace qui les articule, le temps qui les produit; et puis la représentation, pure succession temporelle, où elles s'annoncent toujours partiellement à une subjectivité... [...] L'être même de ce qui est représenté va tomber maintenant hors de la représentation elle-même.»³¹

L'aprioricité de l'ordonnement du monde, selon lequel tous les êtres naturels appartiennent à un empire où ils trouvent leur place et où le système des différences et des identités est facilement repérable, s'est perdue dans un passé révolu. Chez Rousseau, l'ordre de la nature devient *conjecture* d'ordre possible, chez Kant, l'ordre de la Création devient *postulation* d'un ordre naturel. Les signes quittent l'aire du tableau, ils s'opacifient en même temps que la signification se décollant d'eux cherche d'autres lois que celles qui remplissent ce qui est dit d'un contenu intuitif. Ce que veulent dire les mots n'est plus consubstantiellement adhérent à ce que les choses veulent dire. Ce qui est représenté tombe hors de la représentation. Rousseau et Kant n'auront pas cessé d'arpenter ce seuil non-représentationnel ou «sublime» de la pensée. Sans doute Gérard Lebrun reprochant à Kant de ne pas encore parler le langage de Hegel³² a-t-il raison de penser qu'indiquer un seuil n'est pas encore le franchir. Il semble pourtant clair que Rousseau, lui, l'a franchi. Son usage du paradoxe explosif le porte loin de ce qu'il critique tandis que le paradoxe implosif kantien pourrait bien avoir pour inconvénient de laisser le *logos* de la rupture quelque peu empiégé, malgré lui, dans une connivence avec les concepts (leibniziens) qu'il remanie de l'intérieur. «*Kant contourne la représentation* et ce qui est donné en elle, pour s'adresser à cela même à partir de quoi toute représentation, quelle qu'elle soit, peut être donnée.»³³

Le «changement de régime théologique»³⁴ ne libère donc pas le *logos* kantien de l'Ancien régime discursif au point qu'il fasse l'économie radicale de l'Être suprême, fût-ce à titre de

³¹ *Remarques touchant les Observations...* AA 20: 149, *op. cit.*, p. 225.

³² «Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes» dans *Descartes. Cahiers de Royaumont. Philosophie*, 2, Minuit, 1957, p. 29.

³³ L. Althusser, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre» dans *Écrits philosophiques et politiques* t. 1, Paris, Stock/Imec, 1994, pp. 539 – 576. Voir aussi *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 42.

³⁴ «Nature et histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau» dans *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 23 – 24.

supposition méthodologique. On connaît la boutade du *Gai savoir* (§ 335) selon laquelle le renard critique a fini par retourner dans la cage théologique, que sa perspicacité avait pourtant brisée. Ce Witz nietzschéen éclaire peut-être la hantise qu'éprouve Kant dans *L'Unique fondement* à imaginer son lecteur confondre sa cosmogonie avec celle des atomistes. Pourquoi depuis *L'Unique fondement* jusqu'à la *KU*, Kant articulant la contingence irréductible des lois de la nature avec leur légalité nécessaire n'a-t-il cessé de s'opposer au hasard? En un mot, pourquoi son invention d'une légalité dans la contingence doit-elle se doubler d'une réfutation constante du hasard? Pourquoi cette conjuration répétée du hasard, quand Rousseau, lui, non content de placer le hasard, le *clinamen* ou l'inclinaison du plan de l'écliptique au cœur de l'ordre naturel pour en congédier définitivement l'Être suprême, produit une véritable typologie de la contingence par où le hasard cessant d'être synonyme du chaos donne à penser une nouvelle conjonction de la nécessité et de la contingence?

L'originalité de Rousseau tient, en effet, à une conception de l'histoire où s'impliquent deux opérateurs: d'une part, *l'occasion contingente* dans l'actualisation de facultés qui auraient pu rester «nulle», c'est-à-dire enveloppées et inexistantes, si des circonstances fortuites n'avaient pas réveillé leur potentiel d'action à l'échelle de l'espèce et, d'autre part, la *processualité* irréversible du développement des facultés actualisées. Aucun de ces deux termes, occasionnalisme et processus de développement ne secondarisent l'autre. Une pure possibilité est portée «sans pourquoi» à l'actualité, mais devenue effective elle interdit toute rétrogradation: «... l'humanité ne rétrograde pas et jamais on ne remonte vers les temps d'innocence et d'égalité quand une fois on s'en est éloigné.»³⁵ Le commencement de l'histoire se fait par explosion et expropriation du temps. Les formules frappantes de Rousseau signifient de façon souvent spectaculaire non pas un événement mais un changement qui, comme le début de l'histoire, s'origine toujours dans des causes contingentes, qu'on n'aurait jamais pu faire apparaître au premier plan. Le philosophe évoque constamment le «concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvaient ne jamais naître...»³⁶ Il maintient donc un fossé entre le raisonnement et les faits. Ce fossé est le mystère du temps, le mystère de l'historicité, il est l'envers de la conjecture. Commencant par «écarter tous les faits», Rousseau ne comble pas ce fossé — c'est impossible — mais il choisit, selon une formule étonnante, de «marcher par synthèse»³⁷. Que signifie cette marche par synthèse? Rousseau distingue, d'une part, le *hasard*, funeste ou heureux, qu'il comprend comme un pur accident, c'est-à-dire un effet sans cause, d'autre part, la *contingence* qu'il entend comme un concours de causes inassignables produisant des changements irréversibles, nommés «révolution». Il y a trois révolutions dans le *Second Discours*: «l'âge des cabanes», qui inaugure un embryon de société — cette communauté des familles et des villages qu'Aristote tenait pour économique et pré-politique. Vient ensuite la révolution de la propriété foncière et, finalement, la «grande révolution» constituée par la conjonction de la métallurgie et de l'agriculture d'où procèdent la division du travail, l'appropriation des terres et l'accumulation des richesses. Le changement qui fait basculer l'homme vers la société civile est un basculement dans la nécessité et, par conséquent, dans l'irréversibilité. Le changement va de la contingence des circonstances

³⁵ P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1949, p. 210.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 254.

à la nécessité du développement: «L'homme ne commence pas aisément à penser, mais sitôt qu'il commence il ne cesse plus. Quiconque a pensé pensera toujours...»³⁸ Jamais donc, contrairement à ce que redoute Kant, la contingence ne fait tomber l'ordre naturel dans le chaos, puisqu'elle ouvre des séries causales, qu'elle peut aussi bien rompre pour en faire surgir d'autres. Il ne faut pas se représenter les facultés virtuelles (l'imagination, la raison, la volonté, etc.) comme autant de forces qui, avant leur développement, travailleraient du dedans l'état de nature et y produiraient une inquiétude poussant à sortir de cet état. «L'homme naturel est exempt de cette inquiétude [*Unruhe*]», écrit justement Kant³⁹. Les causes du changement sont externes et leur concours se comprend comme une somme d'effets dont les raisons sont inaccessibles à l'entendement humain. Le travail rousseauiste sur l'histoire de l'homme commence par la considération hypothétique d'une situation où ce concours de circonstances n'aurait pas eu lieu et il montre qu'aurait alors prévalu un équilibre stable dans le non-développement des facultés de l'homme. Par contrecoup, la conjecture implique l'introduction de ces circonstances comme autant d'événements fortuits faisant du développement de l'homme une véritable histoire hypothétique. Il faut ainsi éviter deux erreurs dans la considération de cette histoire: 1) croire que la nature humaine se transforme d'elle-même; 2) croire que les occasions, rencontres et circonstances sont le seul moteur du développement.

L'histoire rousseauiste avec sa «marche par synthèse» fait ainsi de la contingence un opérateur de mise en *époque* des prétentions totalisantes du principe de raison suffisante et de sa question «pourquoi?». Rousseau détourne, en effet, de sa rigueur propre le concept malebranchiste de cause occasionnelle. Chez Malebranche, ce concept donne à comprendre comment les lois de la nature, c'est-à-dire les volontés générales de Dieu, se mettent en œuvre à la faveur de circonstances, d'occasions, qui les activent. Rousseau sépare ce concept malebranchiste de toute volonté divine et de toute référence à des lois ou à des principes préexistants: les causes occasionnelles deviennent productrices d'effets inexplicables, impensables pour l'esprit humain. Il s'agit de considérer la facticité pure, libérée de tout motif créationniste. La structure théologique de l'occasionnalisme, vidée de toute référence à la volonté de Dieu, garde pour seule fonction d'assigner à la connaissance humaine ses limites. Rousseau ne dit-il pas par ce détournement du concept malebranchiste de cause occasionnelle que l'esprit humain ne devient lucide qu'à renoncer à comprendre l'incompréhensible pour comprendre enfin la facticité? La facticité conjoint le caractère de fait de ce qui est donné sans être fondé (la factualité) et la contingence non catégoriale, non schématisable, de ce fait. Chez Malebranche, la facticité, ou ce que Ferdinand Alquié⁴⁰ a pu nommer «la nécessité contingente», est l'envers d'une institution voulue par Dieu. Chez Rousseau, cette «nécessité contingente» devient absolue, déliée de toute *ultima ratio*, de toute fondation. Elle ouvre la «marche par synthèse» d'une histoire où Althusser a reconnu à l'œuvre le courant historique souterrain d'un «matérialisme de la rencontre»⁴¹. La contingence comprise à partir du détournement de l'occasionnalisme malebranchiste est donc

³⁸ *Réponse à Eberhard* AA 08: 193, trad. J. Benoist, Paris, Vrin, 1999, p. 95.

³⁹ R 4011 et 4012 AA 17: 384.

⁴⁰ « Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes » dans Descartes. *Cahiers de Royaumont. Philosophie*, 2, Minuit, 1957, p. 29.

⁴¹ L. Althusser, « Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre » dans *Écrits philosophiques et politiques* t. 1, Paris, Stock/Imec, 1994, pp. 539 – 576. Voir aussi *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 42.

à la fois un opérateur de rupture avec le grand principe de raison suffisante de la métaphysique classique et aussi, comme l'a montré Henri Gouhier⁴², un opérateur d'altérité: l'histoire n'est pas fermée, ce qui est peut toujours, jusque dans certaines limites, devenir autre. Opérateur de rupture, la contingence ouvre la voie d'un «sans-raison» entendu négativement. Opérateur d'altérité, la contingence ouvre la voie d'un «sans-raison» entendu positivement comme l'inconditionné ou le transcendantal de la perfectibilité (à l'échelle de l'*espèce*) et de la liberté (à l'échelle de l'*individu*).

On voit bien, par exemple, comment Rousseau s'amuse à nous prendre au piège des antinomies de l'origine des langues. Il envisage un événement en tant qu'il s'est effectivement produit: la naissance des langues, et il nous confronte à l'impossibilité répétée d'expliquer cette genèse. Le raisonnement prouve que cette genèse est analytiquement inexplicable ou qu'elle aurait pu ne pas se produire ou que les raisons dont elle procède sont prises dans un complexe de causes insaisissables. Aussi y a-t-il toujours ce fossé infranchissable entre le raisonnement et les faits, qui fait le mystère de l'histoire et du temps. Pierre Burgelin dit justement de l'histoire rousseauiste qu'elle livre seulement des repères, des indices pour finalement se comprendre à partir de «faits-normes»⁴³. Ces «faits-normes» consistent en une «liaison constante du normatif et de l'existentiel»⁴⁴. Mais ces «faits-normes» par où s'énoncent à la fois l'impossibilité de penser diachroniquement et la nécessité de penser par synthèse, synchroniquement, n'abolissent pas l'histoire, pas plus qu'ils ne discréditent la pensée historique. Ils inventent plutôt un autre mode de pensée, qui n'est ni une historiographie ni une représentation du chaos, Rousseau découvrant en somme avant Lévi-Strauss la tension irrelevable entre la synchronie et la diachronie. Cette tension ne discrédite pas la pensée, elle l'ouvre à une nouvelle méthode de réflexion qui installe l'histoire, peut-être pour la première fois, dans une imprévisibilité et une irréversibilité saisissantes.

1 - La première thèse rousseauiste éclaire le *transcendantal* de la perfectibilité (à l'échelle de l'*espèce*) et de la liberté (à l'échelle de l'*individu*) ainsi que la mise à nu d'une faculté de juger réfléchissante à l'œuvre dans la conjecture. 2- La seconde thèse consacre l'élimination de la question «pourquoi» et produit, plus qu'une typologie, une véritable analytique de la contingence grâce à laquelle la figure répulsive que le XVIII^e siècle philosophant associe généralement au hasard n'a plus lieu d'être, grâce à laquelle commence surtout une nouvelle pensée de l'histoire.

Nous formons le pari que Kant a lu et compris la force de ces deux thèses et que ses motifs de résistance à la seconde éclairent d'un nouveau jour son usage du «paradoxe implusif», c'est-à-dire son recours continué à un ordre final de la nature — fût-ce sur le mode d'une supposition — doublée d'une répulsion continue pour la contingence, qu'il réduit constamment au hasard ou au chaos. Tentons donc de mieux saisir le sens de cette résistance critique à l'élaboration par Rousseau d'un dispositif de la contingence et tentons par là de mieux comprendre pourquoi

⁴² « Nature et histoire dans la pensée de J.-J. Rousseau » dans *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1984, p. 23 – 24.

⁴³ P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1949, p. 210.

⁴⁴ *Ibid.*

Kant opère un «contournement », selon le mot de Foucault⁴⁵, de la représentation de l'ordre naturel classique.

Kant reste l'héritier d'une tradition philosophique (leibnizienne) qui accorde au principe de raison une signification sans restriction. Le philosophe critique distingue (à la différence d'Eberhard) deux espèces du principe de raison: le «principe logique (formel)» selon lequel «*toute proposition doit avoir une raison*»⁴⁶ et le principe «métaphysique» ou «principe synthétique de la causalité» en vertu duquel «*tout événement a une cause*»⁴⁷. La première espèce est analytique et peut être prouvée à partir du seul principe de contradiction. Pour la seconde espèce, qui est synthétique et où raison signifie cause, la preuve est apagogique: elle montre que si la validité du principe de causalité devait être niée, la possibilité de l'expérience, qui est un fait, devrait l'être tout autant; le «principe de raison suffisante est le fondement de toute expérience possible»⁴⁸. La validité objective de ce principe tient, comme celle de tous les principes de l'entendement, à la possibilité de l'expérience qu'il institue⁴⁹.

Il est alors troublant de relire ensemble la première version (1781) de la Dédution des concepts purs de l'entendement (A100 – 101) et la première Introduction de la *KU* § IV (XX, 209). Dans ces deux textes, Kant justifie sa supposition d'une rationalité minimale de l'ordre naturel par les conséquences scientifiquement désastreuses de l'hypothèse contraire. Que pourrions-nous connaître dans un monde où la campagne pourrait se couvrir «tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige», où «le cinabre» serait «tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd» (A100 – 101)?

«Car la diversité et l'hétérogénéité des lois empiriques pourraient être si grandes que nous aurions sans doute partiellement la possibilité de lier des perceptions en une expérience d'après des lois particulières découvertes accidentellement, mais que nous ne pourrions jamais ramener ces lois empiriques elles-mêmes à l'unité de l'affinité sous un principe commun. C'est précisément ce qui arriverait si, comme cela est en soi possible (pour autant à tout le moins que l'entendement puisse en décider *a priori*), la diversité et l'hétérogénéité de ces lois, et en même temps celle des formes de la nature qui y correspondraient, étaient infiniment grandes, et nous montraient en elles un agrégat brut et chaotique, sans rien qui nous mette sur la voie d'un système, bien qu'il nous faille pourtant en présupposer un d'après des lois transcendantales.»⁵⁰

Dans un monde «régulé» par des concours fortuits de causes, il n'y aurait plus que des îlots de rationalité réfractaires à toute synthèse, il n'y aurait plus, en lieu et place d'un ordre naturel régi par un système de lois, qu'un «agrégat» de régularités, selon un concept leibnizien souvent utilisé par Rousseau. Face à ce risque, Kant développe dans l'Appendice à la Dialectique transcendantale une méthode destinée à régler l'usage des idées de la raison. Car ce ne sont pas les idées qui nous égarent mais le mauvais usage qu'en font les métaphysiciens. Les idées comprises comme régulatrices peuvent être un auxiliaire de la connaissance pour autant

⁴⁵ *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 254.

⁴⁶ *Réponse à Eberhard* AA 08: 193, trad. J. Benoist, Paris, Vrin, 1999, p. 95.

⁴⁷ *Lettre à Reinhold*, 19 mai 1789 dans *Correspondance* AA 11: 44, op. cit., p. 358 et p. 357.

⁴⁸ *KrVA* 200 - 201/B 246 ; voir aussi R 5202 AA 18: 116.

⁴⁹ R 4011 et 4012 AA 17: 384.

⁵⁰ *KU* Première Introduction IV, AA 20: 209 PII, 861.

qu'elles portent le travail de synthèse de l'entendement vers une «unité collective», quand abandonné à lui-même ce dernier n'excède pas l'«unité distributive» (A644/B672). Et des trois idées transcendantales, c'est la troisième qui porte le plus heuristiquement la supposition d'une unification possible des connaissances en *système* puisqu'elle permet d'admettre un ordre suprême pour les investigations de l'entendement. Garant supposé d'un ordre suprême, l'Être suprême n'a plus de sens que sous condition d'un symbolisme analogique: il est pour ainsi dire la caution de la possibilité des principes architectoniques de l'homogénéité, de la spécification et de la continuité des formes, sans lesquels aucune science n'est possible; mais, ajoute Kant, ce qui est étonnant, c'est que ces principes heuristiques sont «utilisés avec bonheur [*mit gutem Glücke gebraucht*]» (A663/B691). L'usage des idées transcendantales est effectivement fécond. L'idée de l'Être suprême sert donc l'expression de l'unité systématique des lois de la nature et cette expression a des effets de réalité. Le pari kantien est gagné, mais c'est un pari qui vise à contourner la contingence des lois naturelles, à laquelle Rousseau nous rapporte frontalement sans la faire tomber dans «un agrégat brut et chaotique».

Selon une formule étonnante de Gérard Lebrun dans *L'Envers de la dialectique*, Kant prend une «assurance» *a priori* sur l'ordre naturel: il tient son *logos* ironiquement adhérent à la celui de la métaphysique classique jusque dans l'usage paradoxal de l'idée d'Être suprême dont il fait un auxiliaire heureux de la *Naturforschung* naissante. Quand le philosophe de Königsberg lit Rousseau avec une intensité telle que sa conceptualité est atteinte et commotionnée par cette lecture, il faut comprendre l'acte de lire comme un complexe de processus où s'associent la conscience de ne plus pouvoir penser avec le *logos* classique et, dans cette révolution de la pensée, des faisceaux de résistance par où s'invente une nouvelle échappée à l'ancien régime discursif. Aussi l'extraterritorialité où se trouvent projetés Kant et Rousseau est-elle différente pour l'un et l'autre, implusive pour le premier, explosive pour le second, alors qu'elle procède d'une même rupture avec le *logos* de la métaphysique classique. Sans doute ignore-t-on encore beaucoup de choses de la manière dont les idées agissent sur les idées: «les idées [parviennent] à se transformer et à agir les unes sur les autres (mais comment? les historiens jusqu'à présent ne nous l'ont pas dit).»⁵¹ Mais sans doute, afin de sortir de cette ignorance, convient-il de se débarrasser de la notion obstrusive et fausement évidente d'«influence» — «Rousseau a influencé Kant» —, pour gagner enfin un nouvel étonnement.

RÉSUMÉ : Cet article vise à montrer que la notion d'«influence» dont usent inconsidérément les historiens de la philosophie est une notion qui, loin d'éclairer la manière dont les idées d'un philosophe (ici Rousseau) contribuent à la genèse ou à la transformation des idées d'un autre philosophe (ici Kant), est une «notion-écran», qui arrête l'analyse au lieu de la susciter. Que signifie pour un philosophe être tributaire de la lecture d'un autre philosophe? Cette étude tente de s'enfoncer dans l'analyse du «tribut» que Kant doit à Rousseau relativement au bouleversement que ce dernier introduit dans la pensée de l'ordre naturel. «Paradoxe explosif» et «paradoxe implusif» servent à qualifier le rapport d'incidence de la contingence rousseauiste sur la conceptualisation kantienne persévérante, depuis 1763 jusqu'à 1790, d'une finalité contingente.

MOTS CLÉS : ordre naturel, état de nature, hasard, contingence, jugement réfléchissant, «toute-suffisance» de Dieu, téléologie, finalité contingente, technique inintentionnelle.

⁵¹ M. Foucault, *Les Mots et les choses*, op. cit., p. 14.

Œuvres de Rousseau dans les *Œuvres complètes*, coll. «La Pléiade», Paris, Gallimard, 5 volumes (1959 – 1995), noté O.C. suivi de la tomaison en chiffres romains et de la page en chiffres arabes.

Dialogues de Rousseau avec Jean Jaques O.C., I.

Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes O.C., III.

De l'Emile O.C., IV.

Œuvres de Kant dans les *Œuvres philosophiques*, coll. «La Pléiade», Paris, Gallimard, 3 volumes (1980 – 1986), noté P suivi de la tomaison en chiffres romains et de la page en chiffres arabes.

L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu PI.

Critique de la raison pure (KrV), trad. A. Renaut, Paris, coll. GF, Flammarion, 2^e éd., 2001.

Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, PII.

Critique de la faculté de juger PIII.

Réponse à Eberhard, trad. J. Benoist, Paris, Vrin, 1999.

Correspondance, trad. M.-C. Challiol *et alii*, Paris, Gallimard, 1991.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

F. Alquié, «Expérience ontologique et déduction systématique dans la constitution de la métaphysique de Descartes» dans *Descartes. Cahiers de Royaumont. Philosophie 2*, Paris, Minuit, 1957.

L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* t. 1, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», Paris, Stock/imec, 1994.

- *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard, 1994.

P. Burgelin, *La Philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, PUF, 1949.

M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

H. Gouhier, *Les Méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1984.

G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique* (1970), Paris, LGF, rééd. 2003.

- *L'Envers de la dialectique*, Paris, Le Seuil, 2004.

M.-F. Pellegrin, *Le Système de la loi de Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 2006.

N. Sánchez Madrid, Introducción, edición crítica, *Primera Introducción de la Crítica del Juicio*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2011.

ENTRE ROUSSEAU E FREUD: KANT SOBRE O MAL-ESTAR CULTURAL¹

Günter ZÖLLER²

“Nous ne vivons pas dans le monde de Corneille mais dans celui de Racine.”

“[...] car les vrais paradis sont les paradis qu'on a perdus.”³

Este artigo visa esboçar uma leitura abrangente do projeto filosófico de Immanuel Kant tal como ele se manifesta na dupla faceta de uma teoria crítica da razão e uma história natural da razão. A seção 1 apresenta o caráter distintivamente moderno da conjunção idealista kantiana de naturalismo científico e racionalismo supranatural. A seção 2 detalha a outra metade da concepção kantiana de razão humana, concepção antropológicamente baseada, evolutivamente estruturada e historicamente orientada. A seção 3 investiga a posição peculiar da concepção kantiana de antropogênese cultural no seu encontro produtivo com J.-J. Rousseau e sua prefiguração da (muito posterior e diferentemente motivada) avaliação da relação entre natureza humana e cultura humana em Sigmund Freud.

¹ Tradução do inglês de Fernando Carlucci e Bruno Malavolta. Uma versão em inglês deste texto, intitulada “Between Rousseau and Freud. Kant on Cultural Uneasiness”, está no prelo em *Rethinking Kant*, vol. 3, Ed. Thorndike, Oliver. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

² Günter Zöllner é professor de filosofia na Universität München. Estudou na Universität Bonn, na Brown University e na École normale et supérieure de Paris. Foi contemplado com bolsas de estudo da National Endowment for the Humanities, da Deutsche Forschungsgemeinschaft e do Canadian Council for the Arts / Conseil des arts du Canada. Foi professor-visitante da Princeton University, Emory University, Seoul National University, McGill University, Chinese University of Hong Kong e da Università di Bologna. Ex-Vice-Presidente da North American Kant Society e ex-Presidente da International J. G. Fichte Society, fez parte do conselho diretivo das edições críticas das obras reunidas de Kant e de Fichte. Suas mais de trezentas publicações sobre Kant e sobre o idealismo alemão apareceram em dezesseis línguas em todo o mundo. Seu mais recente livro é uma abordagem geral da filosofia de J. G. Fichte (*Fichte lesen*; 2013).

Günter Zöllner is Professor of Philosophy at the University of Munich. He studied at the University of Bonn, Brown University (Providence, U.S.A.) and the École normale supérieure, Paris (France), held fellowships from the National Endowment for the Humanities, Washington, D.C., the German Research Council and the Canadian Council for the Arts and was a visiting professor at Princeton University, Emory University, Seoul National University, McGill University, Chinese University of Hong Kong and the University of Bologna. A past Vice President of the North American Kant Society and past President of the International J. G. Fichte Society, he served on the board of directors for the critical editions of the collected works of Kant and of Fichte. His more than three hundred publications in the area of Kant and German idealism have appeared in sixteen languages worldwide. His most recent book publication is a general account of the philosophy of J. G. Fichte (*Fichte lesen*; 2013).

³ A primeira citação é de Jules Vuillemin, que a usou em um dado momento nas suas aulas no Collège de France em 1979/80; a segunda citação é do volume final de *À la recherche tu temps perdu, Le temps retrouvé* de Marcel Proust (Proust 1973, 3: 870).

I – MODERNIDADE DEFENDIDA

Houve um tempo em que crenças populares e religiosas de várias convicções ajudavam a assegurar a seres humanos em suas identidades coletivas seu lugar especial no mundo – por exemplo, como um povo situado bem no centro do mundo em um “Império do Meio” (*Zhong Guo*), como um povo objeto de preferência divina, tornando-o “o povo escolhido de Deus”, ou como um inteiro grupo de povos unidos por uma língua comum e nisso distintos dos tolos povos linguisticamente ineptos ou “bárbaros”. Tal superioridade humana com base cultural e religiosa era tipicamente restrita a grupos ou agrupamentos étnicos distintos, conferindo a, por exemplo, Han-chineses, Hebreus ou Helenos um senso coletivo de elevação acima do resto do mundo. Em contraposição, a filosofia, desde seu começo com a filosofia natural jônica até os seus dias de glória com a epistemologia, metafísica, ética e política ática, atribuiu um estatuto enaltecido ao ser humano enquanto tal, apoiando-se tipicamente na sua capacidade para fala, discurso e argumentação (*logos*), e enfatizando sua diferença específica enquanto um animal racional (*zoon logon echon; animal rationale*) em relação a outros (meros) animais. É bem verdade que mesmo a apreciação filosófica do potencial cognitivo e conativo em geral do ser humano foi, primeiramente e por um longo período, sócio-culturalmente mitigado e restrita a cidadãos homens e livres.

No entanto, nem o foco pré-filosófico em preferências etnicoreligiosas nem a garantia filosófica de isenção genérica salvaram o ser humano, no final das contas, de desilusões, gerando desapontamento e desorientação duradouros. As descobertas modernas da geografia, da astronomia e da biologia, por sua vez, removeram o ser humano – coletiva e individualmente – do centro da Terra, do centro do universo e de uma posição de eminência entre as criaturas da Terra, relegando-o a uma localização remota no espaço cósmico e a um lugar entre outros seres vivos no reino animal contíguo a seus ancestrais símios. É bem verdade que houve tentativas, tanto da filosofia como da religião, de preservar ou reencontrar o estatuto especial do ser humano mesmo diante dessa perda de posição central, tal como quando Blaise Pascal, no século dezessete, o declara “um capim que pensa” (*un roseau pensant*) ou quando Helmut Plessner, no século vinte, lhe atribui uma “posição excêntrica” (*exzentrische Positionalität*). Mas tais tentativas desesperadas de dar sentido à perda de sentido somente confirmam a sensação profunda de ausência de formas de sentido e propósito outrora vigentes que marca o ser humano sob as condições da modernidade científica.

Pode parecer que Kant toma parte no esforço moderno-anti-moderno para afastar as consequências destabilizantes e mesmo desmoralizantes de uma visão de mundo moldada pela revolução científica do século dezessete, que havia substituído a teleologia natural pela mecânica terrestre e celeste e ameaçado reduzir o ser humano a um *automaton spirituale* operando sob leis naturais suficientemente determinantes. Afinal de contas, relegar o domínio da experiência naturalmente determinada a meras “aparências” (*Erscheinungen*) e atribuir o agir moral a um nível ou aspecto não-empírico da realidade, negativamente livre de leis causais naturais e positivamente livre para a autodeterminação da vontade puramente racional (autonomia) pode ser visto como intelectualmente aparentado com o retorno a um supranaturalismo religioso

e filosófico e a um antropocentrismo teologicamente baseado, abraçado pela metafísica continental do início da idade moderna (de Descartes a Leibniz, passando por Malebranche).

Contudo, a resposta original de Kant à revolução científica não é restauradora, mas é ela mesma revolucionária, como já sugere a própria expressão “Revolução Copernicana”, cunhada na base da comparação astrofísica autointerpretativa de Kant para sua virada transcendental⁴. Para Kant não há retorno às condições pré-modernas de crenças naturais ou supranaturais religiosamente determinadas e teologicamente validadas. O desafio colocado pelo naturalismo científico moderno exige respeitar a determinação nomológica completa dos objetos da experiência, ao mesmo tempo que busca uma visão abrangente do mundo que também (e essencialmente) se volta para a autocompreensão do ser humano como agente livre e responsável. O que é necessário, tendo em vista a modernidade científica, é uma modernidade filosófica que reconcilie as diferentes mas igualmente legítimas e justificadas necessidades da cabeça e do coração, como o aparente sucessor renegado de Kant, Johann Gottlieb Fichte, viria a expressar tanto o projeto filosófico de Kant como o dos pós-kantianos⁵.

Sabidamente, Kant procurou reconciliar as demandas teóricas da cabeça e as demandas práticas do coração por meio de duas distinções correlatas. Em termos objetivos, Kant distingue entre as coisas tais como elas aparecem para nós, seres finitos, sob as formas intuitivas do espaço e do tempo e sob as formas conceituais das categorias, resultando em uma ordem de coisas (um mundo) essencialmente moldada, ou pelo menos codeterminada, pelas formas e funções não-empíricas da subjetividade transcendental de um lado e, de outro, as coisas tais como elas são nelas mesmas, independentes de toda e qualquer condição da subjetividade e, portanto, também desconhecidas e, na verdade, incognoscíveis a nós humanos por meio do conhecimento teórico ou saber (*Wissen*). Em termos subjetivos, Kant distinguiu entre, por um lado, o uso teórico da razão (*Vernunft*) – na sua capacidade como entendimento (*Verstand*), voltado para a determinação dos objetos em geral, mas essencialmente limitada à determinação dos objetos no espaço e no tempo – e, de outro lado, o uso prático da razão – voltado para a determinação da vontade (*Willensbestimmung*) e capaz de determinar suficientemente a vontade independentemente de motivos e interesses extrínsecos e não racionais.

Combinando os dois conjuntos de distinções, Kant foi capaz de tornar compatíveis as demandas conflitantes da cabeça e do coração: as reivindicações da cabeça são relativas às coisas consideradas como aparências no espaço e no tempo e governadas pelos conceitos puros do entendimento (categorias), enquanto as reivindicações do coração dizem respeito às coisas tais como elas são nelas mesmas, inacessíveis pelo entendimento e abertas somente à razão e a seus conceitos puros (ideias, *Ideen*) – fundamentalmente, à razão pura prática e à ideia de liberdade⁶. É bem verdade que o coração ao qual Kant atribui os interesses práticos com a liberdade e a

⁴ Kant, KrV, B XVI f.

⁵ Ver Zöller, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 121-126.

⁶ O primeiro a perceber e apreciar o propósito estratégico da *Crítica da Razão Pura* com vistas à moralidade – e à religião – foi Karl Leonhard Reinhold em *Cartas sobre a filosofia kantiana*, vol. I, de 1790, que apareceu em parcelas em uma versão anterior em *Der Teutsche Merkur* em 1786 e 1787. Ver Reinhold, Karl Leonhard. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Vol. 1. Ed. Martin Bondeli. *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*. Vol. 2/1. Basel: Schwabe, 2007.

moralidade não é uma faculdade ou capacidade distinta em gênero da capacidade racional da mente, mas sim a própria razão, embora no seu uso prático, como a faculdade de determinar a vontade (em contraposição à capacidade teórica dessa mesma razão de determinar o objeto). A unidade integrante buscada por Kant em resposta à ameaça moderna de reducionismo científico em filosofia natural e moral é, portanto, a unidade da razão teórica e prática – um tópico que já está indiretamente presente na *Crítica da Razão Pura* (especialmente nos seus “Prefácios”, “Dialética Transcendental” e “Cânon da Razão Pura”)⁷, que forma parte da agenda principal da *Crítica da Razão Prática* (especialmente na sua explicação dos “Postulados da Razão Pura Prática”)⁸ e que é o objetivo principal da *Crítica da Faculdade do Juízo* (especialmente nas suas “Introdução” e “Doutrina do Método da Faculdade de Juízo Teleológico”).⁹

Ao reportar o ser humano enquanto agente moral a uma ordem da razão distinta da ordem da natureza, Kant preservou a esfera prática da vida humana (ética, direito, política) da redução naturalista e da determinação causal-natural. Mas a isenção com relação às leis da natureza e a dissociação com relação a seres animados e inanimados na natureza só vale para o ser humano considerado numa perspectiva estritamente moral, como autor e sujeito da lei não natural da liberdade (lei moral). À parte considerações estritamente morais, os seres humanos permanecem sujeitos às leis da natureza e parte integrante da ordem dessa última.

Pode parecer que o limitado antinaturalismo em questões morais de Kant envolve uma espécie de retorno a uma visão de mundo pré-moderna que confere um estatuto especial de isenção ao ser humano e o coloca no centro, ou pelo menos em uma posição privilegiada, em um mundo marcado por uma ordem cósmica supra-humana. Mas a ordem na qual Kant inscreve o agente moral humano não é pré-dada e mantida por alguma força ou poder externo. É a ordem erigida e sustentada pela própria razão tão somente, um mundo “na ideia”¹⁰, que deve ser confrontado e mediado com o mundo natural, o mundo real, no qual os seres racionais vivem juntamente com seres não racionais e inanimados e, principalmente, juntos uns com os outros, na verdade estorvando uns aos outros tanto quanto aprimorando suas vidas naturais e culturais compartilhadas.

Em relação ao mundo real e sua ordem da natureza, o mundo ideal e sua ordem de razão é em Kant contrafactual – objeto de esforços, sujeito ao fracasso e passível de não efetivação. Daí que o novo tipo de centralidade e dignidade resultantes que advêm ao ser humano no mundo moral na visão moral kantiana digam respeito à orientação normativa e à motivação da conduta racional humana, sem garantias que venha afinal a ser efetiva no mundo real ou na ordem natural. Ao fazer da razão – a razão humana, embora tomada como a soma total de princípios e capacidades, e não como alguma capacidade mental contingente – a origem e juiz da conduta especificamente humana, Kant não aliviou o ônus da autoafirmação que caíra sobre os seres humanos com o advento do naturalismo científico, mas o aumentou. Ao invés de redirecionar o ser humano a uma ordem estabelecida, Kant deixou-o – ou melhor, deixou a sua razão – com

⁷ Kant, KrV AVII-XXII / BVII-XLIV; A293 / B349-A704 / B732, A795 / B823-831/B859.

⁸ Kant, KpV, AA 05: 119-148.

⁹ Cf. id., KU AA 05: 171-199; *ibid.*, p. 416-485.

¹⁰ Kant, KrV A670 / B698.

a formidável incumbência dupla de gerar uma ordem que valide sua existência e seu lugar no mundo e de levar a cabo a colocação em prática dessa ordem ideal no mundo real.

Dada a natureza normativa da razão e a deficiência característica da razão humana em Kant, não é surpreendente que ele duvidasse da capacidade dos seres humanos, considerados coletivamente, alcançarem o duplo objetivo de, por meio de seus próprios esforços tão somente, estabelecer e propagar a razão na realidade. Em cada uma das três *Críticas*, a discrepância básica entre a normatividade da razão e a facticidade da natureza é parte essencial da respectiva consideração dos limites da razão. Na *Crítica da Razão Pura*, os conceitos puros da razão (ideias), incluindo as ideias práticas, como a do Estado perfeito (a “República de Platão”)¹¹, são restritas a uma mera função regulativa. Na *Crítica da Razão Prática*, as ideias envolvidas nas normas morais (existência de Deus, imortalidade da alma) são restringidas a exigências bem fundadas (postulados) que refletem uma necessidade da razão humana (interessada), ao invés de um fato sobre o mundo¹². Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, a receptividade da natureza aos propósitos humanos em geral e aos desígnios morais em particular é restrita ao estatuto de uma ficção metodologicamente controlada (“como se”).¹³

Ainda assim, Kant não deixa de ter confiança no poder legislativo da razão humana para fornecer a lei moral e validar suas múltiplas especificações na forma do imperativo categórico. Tampouco deixa de ter convicção quanto ao poder executivo da razão humana para transformar prescrição em prática e dever em querer¹⁴. Mas Kant é também suficientemente realista – no sentido não técnico de ser um moralista ou um observador experimentado das fragilidades e autoenganos do coração humano – para restringir-se à certeza de que a conduta moral é humanamente possível. Por um lado, ele dedica considerável atenção aos obstáculos estruturais à racionalidade prática perfeita em seres humanos, do papel de contrapeso das inclinações (*Neigungen*) até os mecanismos de autoengano moral e de hipocrisia social que levam à generalizada inescrutabilidade das intenções e ações morais, passando pela presença do mal radical (*radikales Böses*) que atinge todos os membros da espécie humana.¹⁵ Além disso, Kant detalha os variados mecanismos e práticas para transformar a possibilidade de conduta verdadeiramente racional, moral (algo em princípio possível), em probabilidade e mesmo realidade, da metodologia da razão prática pura, na segunda *Crítica*¹⁶ ao papel da didática ética e da ascética, novamente na Doutrina das Virtudes da *Metafísica dos Costumes*¹⁷, passando pela listagem precisa de sentimentos específicos como “conceitos estéticos preliminares” (*ästhetische*

¹¹ Cf. *ibid.*, A316 / B372.

¹² Cf. *id.*, KpV, AA 05: 122-146.

¹³ Cf. *id.*, KU AA 05: 360 f., 370 e 404.

¹⁴ Sobre a concepção kantiana de autocoerção racional, cf. Zölller, G. “Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant.” *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Eds. Busche, Hubertus and Anton Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. 351-377. Ver também Baxley, A. M. *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

¹⁵ Kant, RGV, AA 06: 17-53.

¹⁶ *Id.*, KpV, AA 05: 149-163.

¹⁷ *Id.*, MS, AA 06: 475-485.

Vorbegriffe) da moralidade, tais como consciência e sentimento moral, na Introdução da Doutrina das Virtudes na *Metafísica dos Costumes*.¹⁸

Mas nenhuma dessas técnicas e auxílios pode preencher confiavelmente a lacuna entre deve e é, e tal nem é seu propósito. A ação moral em assuntos éticos, legais e políticos permanece, para Kant, uma questão da liberdade humana envolvendo deliberação, escolha e resolução que não devem ser substituídas por mecanismos de controle mental ou mesmo manipulação. Isso deixa Kant com uma avaliação completamente idealista do potencial da razão prática e uma estimativa decididamente realista dos obstáculos e distrações enfrentadas pelo esforço moral humano. Além disso, isso o deixa com um dualismo do ideal que deve ser e do real que é, entre norma e fato, entre prescrição e descrição, dualismo que introduz um elemento de tensão e frustração, até mesmo de alienação e estranhamento na existência humana tal como ele a vê. Na perspectiva de Kant, o ser humano não está à vontade consigo mesmo, seguro e confiante da sua própria identidade, assim como da sua diferença em relação a outras coisas e animais, mas está sim marcado pela deficiência e movido por um profundo senso de falta e anseio.

O traço distintivo da resposta de Kant ao desafio naturalista e científico da modernidade é que ele mantém a complexidade – na verdade a constituição conflitante – da existência humana. Outros filósofos, sob sua influência e em resposta metacrítica à posição precária em que deixa o ser humano, buscaram substituir a visão kantiana dualista (se não divisionista) da condição humana por soluções mais simples em resposta aos desafios da modernidade, tais como o retorno nostálgico a uma Grécia clássica imaginária em Hölderlin, a visão retrógrada da Cristandade medieval europeia em Hardenberg-Novalis, a resolução estética da vida antagônica por meio do jogo estético (*ästhetisches Spiel*) em Schiller, o resgate da ordem e do propósito na mitologia e na revelação no Schelling tardio, o programa de inspiração teológica de reconciliação (*Versöhnung*) com o real em Hegel, o caminho orientalizado de redenção (*Erlösung*) em Schopenhauer ou o renascimento da concepção grega arcaica do “ser humano trágico” (*tragischer Mensch*) em Nietzsche. Nenhum desses caminhos de escape do predicamento da vida moderna encontrou, ou teria encontrado, a aprovação de Kant, que permaneceu comprometido com as reivindicações incondicionais da razão e cômico do modo como o mundo é – e de como, nele, são os seres humanos.

II – MODERNIDADE DERIVADA

Mas mesmo Kant não se restringiu à confrontação entre norma e fato na sua caracterização da condição humana em geral e do predicamento humano na época moderna em particular. Além da trilogia crítica, das obras que a cercam (*Prolegômenos a toda metafísica futura; Fundamentação da metafísica dos costumes*) e das que se apoiam nela (*Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza, Metafísica dos costumes*), Kant deixou uma quantidade considerável de obras que tratam do ser humano como originalmente enraizado na ordem da natureza e como permanecendo nessa ordem, mas também como emergindo gradativamente em meio à ordem da natureza como um ser com seus desígnios próprios no uso de coisas animadas

¹⁸ Ibid., p. 399-403.

e inanimadas na natureza e na sua conduta para com seu semelhante. A maior parte dessa outra parte das obras de Kant pode ser subsumida sob o título de “Antropologia”, título empregado pelo próprio Kant para aulas ministradas por ele durante pouco mais de duas décadas, de modo coordenado com um curso mais geral sobre as condições naturais e as populações humanas na superfície da Terra (Geografia física)¹⁹.

O termo “antropologia” aqui pode bem ser tomado para referir-se ao ser humano com base em seu real (ainda que) ténue pertencimento à ordem da natureza – em oposição à consideração do ser humano em termos de seu pertencimento à ordem normativa da razão ou da moral. No sentido específico de uma perspectiva disciplinar sobre o ser humano baseada na natureza (se não exclusivamente confinada aos seus limites), um bom número de outras obras de Kant podem ser contadas como contribuições a uma *oeuvre* antropológica global kantiana. Essas são, em particular, o trabalho ensaístico pré-crítico sobre antropologia da estética, *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764); a taxonomia das doenças mentais, *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça* (1764); o artigo sobre a distinção anatômica entre animais e humanos, *Resenha de “Da Diferença Corpórea Essencial entre Animais e Humanos” de Moscati* (1771); a trilogia de escritos sobre a diferenciação com influência geográfica da espécie humana em subespécies relativamente estáveis (raças) – *Das Diferentes Raças de Seres Humanos* (1775), *Determinação do Conceito de Raça Humana* (1785) e *Sobre o uso de Princípios Teleológicos na Filosofia* (1788) –, assim como as reflexões ocasionais sobre a influência corpórea da mente, *Sobre a Medicina do Corpo do Filósofo* (1786), e sobre a relação entre mente e cérebro, *Acerca de “Sobre o Órgão da Alma”, de Soemmerring* (1796).

Além disso, o pensamento antropológico de Kant aparece nas suas contribuições à filosofia da história e à pedagogia, em particular em *Ensaaios sobre o Filantropinum* (1776/1777); *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), *Recensões às “Ideias para a filosofia da história da humanidade” de J.G. Herder, partes 1 e 2* (1785); *Início conjectural da história humana* (1786) e *Lições de pedagogia* (1803).²⁰

A visão do ser humano comum a esses escritos, que se estendem por toda a carreira acadêmica de Kant, é a de um animal dotado de razão, mas não necessariamente completamente racional na sua conduta – de um *animal rationabile* ao invés de um *animal rationale*. O ser humano figura nas obras antropológicas de Kant como um ser que é comprometido de dois modos complementares: como um animal, o ser humano é comprometido pela sua razão, e enquanto um ser racional, o ser humano é comprometido pela sua animalidade. Mas o diagnóstico kantiano do ser humano como deficientemente animal e deficientemente racional não pretende ser reclamação ou acusação. O interesse de Kant é nos modos pelos quais comprometimento e deficiência acabam por resultar em vantagem e majoração para o ser humano. Mais especificamente, a liberdade negativa dos seres humanos em relação ao

¹⁹ Sobre o projeto geo-antropológico de Kant, ver Zöller, G. “Mensch und Erde. Die geo-anthropologische Parallelaktion von Herder und Kant.” *Herders „Metakritik“. Analysen und Interpretationen*. Eds. Heinz, Marion. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2011a.; p. 253-271; and Zöller, Günter. “Kant’s Political Anthropology.” *Kant Yearbook 3. Anthropology*. Ed. Dietmar H. Heidenmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011; p. 131-161.

²⁰ Para uma edição de traduções para o inglês com introduções detalhadas, notas e informações bibliográficas das obras antropológicas publicadas de Kant, incluindo suas publicações declaradamente históricas e pedagógicas, ver Kant, I. *Anthropology, History, and Education*. Eds. Zöller, Günter and Robert Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

controle instintivo total (“escolha livre”, *freie Willkür*) implica uma relativa desvantagem de indeterminação e indecisão ameaçadoras, mas implica também a correlativa vantagem de dispor de um domínio maior de opções para escolha do que no caso da mera escolha animal ou “arbitrio bruto” (*tierische Willkür*).²¹ O espaço conceitual para a visão antropológica kantiana surge pela posição equidistante (para continuar com a metáfora espacial) do ser humano entre um mero animal, cuja escolha não é livre, mas instintivamente conduzida, e um animal puramente racional, cuja escolha é essencialmente livre e determinada unicamente pela razão prática. Ademais, o espaço da liberdade no ser humano – uma liberdade humana tão distinta da condição de pura animalidade quanto daquela de pura racionalidade – implica uma liberdade de tipo especial no ser humano, tanto em relação à natureza quanto à razão. Estar livre de uma regra pertencente unicamente aos instintos não é ainda ser determinado unicamente pela razão. Na visão antropológica kantiana, o ser humano está de posse de uma primeira espécie, negativa, de liberdade (livre escolha), da qual um uso possível é a realização da segunda espécie de liberdade, a positiva (autonomia moral). O ser humano considerado antropológicamente dispõe de uma liberdade comparativa, gradual e passível de crescimento, enquanto o ser humano moralmente considerado possui também liberdade não-comparativa, completa e absoluta.

Mas para Kant a perspectiva especificamente antropológica sobre o ser humano não é simplesmente um modo adicional de tratar da lacuna entre dever e ser na condição humana, lacuna essa que a caracterização crítica kantiana da razão humana em cada uma das três *Críticas* (mais visivelmente no projeto da terceira *Crítica* de preencher a lacuna entre natureza e liberdade) já havia diagnosticado e examinado²². A ampla liberdade em relação aos instintos que marca a animalidade especificamente humana é a base natural (ou melhor, quase natural) para o uso ou emprego de tal liberdade humana para estabelecer condições e formas de vida que podem servir para substituir e superar a perda da orientação por instinto. O ser humano, instintivamente diminuído e racionalmente majorado, é essencialmente um ser capaz de mudança e inovação e, mais ainda, capaz de provocar tal mudança e inovação por si mesmo, ainda que não em completa liberdade, mas sob a orientação da sua própria, reduzida, animalidade. Na concepção kantiana pré-darwiniana da natureza, a habilidade humana de alterar os termos da sua própria vida representa uma diferença distintiva em relação aos outros animais.

É bem verdade que, na visão de Kant e do pensamento tradicional sobre a vida animal, todos os animais, e também todas as plantas, apesentam mudanças ao longo de suas vidas, como evidenciado no fenômeno do crescimento e da maturação, juntamente com o processo inverso de declínio e envelhecimento. Mas essa mudança ocorre, ao menos na visão pré-darwiniana, de acordo com formas fixas, e é instanciação de regras rígidas, sem envolver a introdução de novidade. Mais importante, as mudanças regulares em animais não-humanos ocorrem (mais uma vez, em uma visão pré-darwiniana) exclusivamente no nível do indivíduo, enquanto a espécie permanece constante.

O ser humano, na visão kantiana é, ao contrário, tanto objeto quanto sujeito de mudanças que se manifestam no nível supra-individual, envolvendo potencialmente a espécie

²¹ Sobre a diferença entre escolha livre e não-livre, veja Kant, KrV A801 f. / B829 f.

²² Id., KU, AA 05: 171-199.

inteira num processo de mudança ao longo do tempo. Mais ainda, Kant pensa as mudanças que o ser humano realiza no nível supra-individual não como alterações aleatórias com a aquisição meramente contingente de um caráter peremptório ou duradouro. Ao invés disso, as mudanças devem ser vistas, pelo menos no quadro geral ou a longo prazo, como importando em mudança direcional ou “desenvolvimento” (*Entwicklung*) do ser humano no nível supra-individual.

Recorrendo ao termo “desenvolvimento” para caracterizar a mudança humana, Kant lança mão de uma conceitualização tomada da biologia da época ou ainda, para substituir um termo anacrônico por um historicamente preciso, da “história natural” (*historia naturalis, histoire naturelle, Naturgeschichte*)²³. Em particular, Kant concebe todos tipos de desenvolvimento humano com base no modelo de origem e crescimento da vida animal. Na concepção da época, a base para todo desenvolvimento são “germes” (*Keime*) e “predisposições naturais” (*Naturanlagen*) que predeterminam os desdobramentos subsequentes do animal individual por nascer²⁴. Na concepção padrão preformista do desenvolvimento animal, todo crescimento é quantitativo, consistindo na expansão incremental de um indivíduo já totalmente formado. Na concepção não padrão, epigenética (a preferida por Kant), o crescimento envolve a geração de novas partes com base em um código “quase-genético” que guia a formação e o surgimento de novas partes, órgãos principalmente.²⁵

Na sua explicação da antropogênese, Kant transpõe a noção de desenvolvimento da esfera natural, da qual o ser humano faz parte como um animal entre outros, para a esfera do autodesenvolvimento humano ou das mudanças em e sobre ele mesmo provocadas pela ação do próprio ser humano. Anteriormente, concepções pré-modernas da vida humana haviam considerado o ser humano como criatura da onipotência e sabedoria divinas, criatura que pode ser moralmente falha devido a seu próprio pecado ou queda original, mas que é essencialmente perfeita para sua posição e propósito. Contrariamente, Kant compartilha a visão distintivamente moderna do ser humano como capaz e também como carecendo de aprimoramento, um traço da condição humana para o qual Rousseau, no segundo *Discurso*, cunhou o termo “perfectibilidade” (*perfectibilité*).²⁶

A contribuição original de Kant para a concepção da sua época sobre o auto-desenvolvimento aperfeiçoante do ser humano consiste em introduzir, em questões de desenvolvimento humano, uma separação estrita entre o nível individual e o nível da espécie²⁷. Na concepção padrão, representada, por exemplo, por Moses Mendelssohn, o autoaperfeiçoamento individual ou “formação” (*Bildung*) ocorre sob a faceta dupla de aperfeiçoamento intelectual

²³ Sobre o conceito de história natural e sua diferença em relação ao de descrição da natureza (*Naturbeschreibung*) em Kant, cf.: Kant, VvRM, AA 02: 434, nota; id., ÜGTP AA 08: 161- 163; Kant 2007, 89 nota, p. 197 e seguintes. Cf., também: Kant, KU AA 05: 428.

²⁴ Sobre a distinção entre germes e disposição em Kant, cf.: Kant, VvRM AA 02: 434; Kant 2007, 89.

²⁵ Sobre a distinção entre pré-formação e epigênese na teoria da geração em Kant, cf. Kant, KU, AA 05: 421-424.

²⁶ Rousseau, J.-J. *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes*. Ed. Heinrich Meier. 4th edition.

²⁷ Sobre o que segue, ver também Zöllner, G. “Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant.” *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*. Eds. Gerhardt, V., R. P. Horstmann and R. Schumacher. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. Vol. 4, p. 476-489; Zöllner, G. “Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft.” *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Ed. Heiner F. Klemme. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009; p. 82-99.

ou “esclarecimento” (*Aufklärung*) e autoaperfeiçoamento moral ou “cultura” (*Kultur*). Para Mendelssohn, que nisso está seguindo o conhecido tratado de Spalding sobre *A Vocação do Ser Humano* (*Die Bestimmung des Menschen*), a vocação ou a destinação do ser humano para o autoaperfeiçoamento dirige-se a cada ser humano individual, que deve aperfeiçoar-se cognitivamente e culturalmente ao longo do curso de sua vida. Para Mendelssohn, o curso duplo da autoformação através do esclarecimento e da cultura é limitado a um dado indivíduo no seu tempo de vida e chega a um fim com ela.

Diferentemente, Kant situa o processo humano de autodesenvolvimento no nível da espécie. O foco não é em algum aperfeiçoamento individual que não dura mais que o respectivo indivíduo, mas na contribuição que uma pluralidade de indivíduos fazem ao longo do tempo para o avanço da espécie humana. Como consequência dessa passagem de hominização ontogênica para filogênica, o curso do desenvolvimento humano é visto não mais como uma série paralela ou sucessiva de biografias individuais intelectuais e morais, mas como um processo sincrônico e diacrônico de autoeducação humana que une os seres humanos através do espaço e ao longo do tempo e que constitui a “história humana” (*Menschengeschichte*) no sentido moderno, cosmopolita, do termo.²⁸

A história da humanidade concebida por Kant é um desenvolvimento abrangente da espécie humana estendendo-se por numerosas gerações e abarcando diversas partes do mundo. Mais importante, o processo histórico mundial de antropogênese envolve o auto-aperfeiçoamento moral, técnico e social da espécie humana. Durante o curso da história humana, tal como vista na perspectiva cosmo-antropológica de Kant, a espécie humana progride na sua habilidade de usar a razão na organização da sua vida material e imaterial. A dinâmica por trás dessa história a longo prazo da razão é tanto natural quanto feita pelo homem. É natural pelo fato que, anteriormente à sua emergência e fruição – um processo de enorme duração, retardação e frustração – a razão humana não está ainda suficientemente desenvolvida para motivar e orientar o processo que primeiramente inicia seu desdobramento. Mesmo durante estágios posteriores do desenvolvimento humano, quando a capacidade racional já está envolvida, o uso prevalente da razão não é marcado unicamente pela própria racionalidade, mas pela subordinação da razão como um meio para servir a fins outros, extra racionais, que têm sua base na animalidade, ao invés da racionalidade humana. Embora não endosse a redução humeana da razão ao papel de “escrava das paixões”, Kant vê a razão como uma capacidade – ou melhor, como uma soma total de capacidades – cuja atualização, na grande escala da humanidade, envolve outros recursos que não unicamente a própria razão humana.

Em particular, a história natural da razão de Kant recorre à constituição natural do ser humano como um animal ligado à autopreservação e à autopropagação, mas desligado de controle instintivo completo e capaz de empregar a razão para buscar sua vantagem animal de modo mais eficiente que nas condições da mera animalidade. Como resultado dessa racionalidade incipiente que é coextensiva a uma liberdade incipiente, o ser humano torna-se mais perigoso para os outros animais, mas também, e mais importante, para outros seres

²⁸ Sobre o conceito de história humana em Kant, cf. Kant, MAM, AA 08: 107-123; Kant 2007, 163-175; sobre a concepção cosmopolita de história humana, cf. Kant, IaG, AA 08: p. 15-31; Kant 2007, 108-120.

humanos, e, assim, uma vez que os seres humanos se colocam mutuamente em perigo, também para si mesmo. A ameaça existencial posta para o ser humano pelo seu próprio semelhante e, portanto, por ele mesmo, traz à tona, por sua vez, outras formas de raciocínio adaptadas para conter e controlar a ameaça que o animal humano é para si mesmo. Na concepção global da (pré-)história da razão segundo Kant, a habilidade de raciocínio do animal humano é tanto o objeto e alvo do desenvolvimento humano quanto seu meio e ferramenta. Somente o subsequente desdobramento da razão é capaz de frear o seu potencial destrutivo e transformar a razão animal “selvagem” em razão animal regrada pela razão. Nenhuma razão pode ser uma coisa estúpida, mas um pouco de razão é uma coisa perigosa; e mais razão é uma coisa difícil.

Comparada à teoria normativa da razão apresentada por Kant nas três *Críticas*, a história natural da razão no *corpus* antropológico kantiano poderia parecer uma caracterização rival da razão em seres humanos, potencialmente contradizendo as leis a priori e as certezas apodíticas estabelecidas na análise crítica kantiana do entendimento humano, do poder de julgar e da razão. Alternativamente, a consideração do potencial e da efetivação da razão na perspectiva antropológica kantiana, consideração essa menos baseada em princípio e mais situada historicamente, pode ser bem recebida por aqueles que objetam ao rigor metodológico e doutrinal na filosofia crítica de Kant em geral e, em particular, na sua filosofia moral, especialmente na ética. Contudo, nenhum desses modos de ver a questão captura totalmente a relevância filosófica das duas caracterizações kantianas da razão humana, caracterizações paralelas, ao invés de divergentes ou em intersecção.

Na sua filosofia crítica, Kant considera a razão *objetivamente*, analisando a razão como a soma total de capacidades sob regras estritas de envolvimento com fatores extra racionais, especialmente com a intuição (sensível), inclinação e sentimento. Nos seus trabalhos antropológicos, Kant considera a razão *subjetivamente*, com respeito às condições que favorecem ou comprometem seu desenvolvimento bem como sua utilização, em particular as condições que devem ser encontradas no próprio ser que deve emergir como racionalmente guiado em seus pensamento, vontade e sentimento. Ademais, as duas concepções podem ser vistas como mutuamente complementares uma à outra, formando um projeto filosófico abrangente sobre o ser humano em seu condicionamento natural e em sua vocação à razão. A filosofia crítica kantiana acrescenta uma base e orientação normativa à concepção descritiva da gênese da razão humana. Seu pensamento antropológico, por sua vez, acrescenta à apresentação de seus princípios a priori as condições factuais para o efetivo pôr em prática da razão no espaço e ao longo do tempo. É bem verdade que fornecer o contexto de descoberta da teoria a priori da razão não altera o contexto autocontido de justificação desta teoria, assim como, do mesmo modo, fornecer padrões de racionalidade plenamente desenvolvida não oblitera a origem natural, ou quase natural, e a história evolutiva da razão para Kant.

Mais ainda, conjugar, no tratamento da condição humana, uma abordagem estritamente baseada em princípios teóricos com uma mais amplamente histórico-antropológica, em uma concepção dual (mas não dualista) de razão humana, permite a Kant contrabalançar sua avaliação otimista do potencial da razão para reinar suprema nas questões humanas com seu diagnóstico igualmente arraigado e realista sobre o árduo caminho para uma vida humana

criticamente moldada e racionalmente formada. Como resultado dessa divisão de trabalho entre duas metades essenciais do projeto filosófico geral de Kant, sua *oeuvre* antropológica exibe um retrato franco e direto da condição humana em todas suas fragilidades e fortitudes, que poderia ser equivocadamente tomado por representar inadequadamente sua caracterização mais confiante da razão, encontrada na sua trilogia crítica, na sua pureza de princípios, independente da história e da geografia.

III – MODERNIDADE JUSTIFICADA

Embora uma inspiração central por trás da filosofia crítica de Kant tenha sido, como ele próprio admite, o desafio posto à metafísica tradicional (representada pela filosofia da escola Leibniz-Wolffiana) pela análise cética de relações causais de David Hume, as concepções de Kant desenvolvidas em antropologia, história e educação foram decisivamente moldadas pelos trabalhos de Jean-Jacques Rousseau.²⁹ Kant admirava em Rousseau tanto o moralista que se dispôs a revelar os segredos do coração humano quanto o pensador político que buscou transpor as lições do republicanismo antigo para a vida dentro da sociedade moderna. Para a orientação geral dos trabalhos antropológicos de Kant, o assim chamado segundo *Discurso* de Rousseau, o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (*Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes*) de 1755, revelou-se o de maior influência e consequência.

No segundo *Discurso*, Rousseau respondera à questão proposta pela Academia de Dijon em 1754 para a premiação de um ensaio – “Qual a origem da desigualdade entre os homens, e é ela autorizada pela lei natural?” –, distinguindo entre “desigualdade natural ou física” (*inégalité[...] naturelle ou Phisique*), que ele considerava uma questão de fato, e “desigualdade moral ou política” (*inégalité morale, ou politique*), que ele considerava trazida aos seres humanos por eles mesmos.³⁰ Além disso, com respeito à possível autoridade justificatória da lei natural em questões de desigualdade criadas por humanos, Rousseau distinguiu entre, de um lado, o “estado de natureza” (*état naturel*),³¹ no qual o ser humano permanece, de um lado, sob os princípios gêmeos de autopreservação (*conservation de nous-mêmes*) baseado no “amor-próprio” natural (*amour de soi-même*) e de sensibilidade ao sofrimento de outros seres humanos (*pitié, commisération*)³² e, de outro lado, em direitos culturalmente informados, instituídos por interesses partidários concorrentes e potencialmente conflitantes, e guiados por um interesse mediado socialmente pela posição e importância de um em relação a outros, o que Rousseau denominou “amor egoísta” (*amour propre*)³³. Na análise de Rousseau, o ser humano selvagem ou em estado de natureza existe somente para e em si mesmo, enquanto o “ser humano sociável”

²⁹ Cf. Kant, “Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”, AA 20: 44: “Foi Rousseau quem me abriu os olhos” (*Rousseau hat mich zurecht gebracht*).

³⁰ Rousseau 1997, p. 66.

³¹ Rousseau 1997, p. 74.

³² Rousseau 1997, 56, p. 150.

³³ Rousseau 1997, p. 148.

(*homme sociable*)³⁴ existe fora de si mesmo, isto é, diante dos olhos de outros e nos olhos de outros.

Além disso, no segundo *Discurso* Rousseau havia justaposto a autosuficiência da vida do ser humano individual no “estado de natureza” (*homme sauvage*),³⁵ que não deseja e a quem não falta nada além do que possui ou pode obter por si mesmo, e a vida humana no “estado de sociedade” (*état [...] de société*),³⁶ que introduz novas necessidades a serem satisfeitas em condições de escassez e, portanto, na competição por recursos e bens, resultando em desigualdade social e em experiências constitutivas sociais de trabalho, servidão e miséria (*travail, servitude, misère*).³⁷ Para Rousseau, no segundo *Discurso*, a transição do estado de natureza para o estado de sociedade é marcada pela instituição da propriedade como principal mecanismo e meio para a diferenciação social e objeto de uma legislação civil diferente da “lei natural” ou “lei da Natureza” (*loi naturelle, Loy de Nature*).³⁸ Nesse processo, o ser humano, que uma vez e por um longo período de tempo foi um “ser humano bárbaro” ou “selvagem” (*homme barbare, homme sauvage*), torna-se um “ser humano civilizado” (*homme civilisé*).³⁹

O aspecto fundamental da concepção crítica de Rousseau sobre a origem e o caráter da sociedade civil que se revelou crucial para o pensamento antropológico de Kant é a definição de ser humano em termos de liberdade (*liberté*) ao invés de entendimento (*entendement*).⁴⁰ Para Rousseau, o ser humano, mesmo quando ainda vivendo no estado de natureza, está à parte dos outros animais devido à sua liberdade em relação à fixação natural e sua resultante “capacidade para autoaperfeiçoamento” (*la faculté de se perfectionner*), em resumo, “perfectibilidade” (*perfectibilité*).⁴¹ No fim das contas, a liberdade humana originalmente plena é sujeita à partição social no processo pelo qual se renuncia a parte da liberdade (“sacrificar”; *sacrificier*)⁴² a fim de preservar uma outra parte. Para o Rousseau do segundo *Discourse*, o processo social (mais precisamente, político) de civilização resulta em uma perda geral de liberdade e na substituição do “ser humano selvagem” (*homme sauvage*) pelo “ser humano politizado” (*homme policé*).⁴³

O retrato dípico de Rousseau da vida humana autossuficiente no estado de natureza e socialmente manipulada no estado civil tem sido tipicamente entendido, ou antes mal-entendido, como o chamado para um retorno ao estado natural, chamado que teria sido posteriormente mitigado pelo próprio Rousseau – assim a leitura continua – quando ele mostra as condições para uma forma de vida não alienada dentro da sociedade civil em suas obras principais em filosofia da educação e em filosofia política, nomeadamente, *Emilio ou da educação* (*Emile ou de l'éducation*; 1762) e *Do contrato social* (*Du contrat social*; 1762). Para

³⁴ Rousseau 1997, p. 268.

³⁵ Rousseau 1997, p. 70.

³⁶ Rousseau 1997, p. 162.

³⁷ Rousseau 1997, p. 218.

³⁸ Rousseau 1997, p.: 8; 50; 52; 220.

³⁹ Rousseau 1997, p.: 70; 230.

⁴⁰ Rousseau 1997, 100.

⁴¹ Rousseau 1997; p. 102.

⁴² Rousseau 1997; p. 218.

⁴³ Rousseau 1997; p. 266.

Kant, porém, que mostra familiaridade com todas as principais obras de Rousseau, o ponto do segundo *Discurso* não é um chamado à regressão social e cultural para uma condição original e primitiva, mas uma advertência sobre o que está em risco no processo de civilização. Dessa forma, para Kant Rousseau não defende um “ir para trás” (*zurück gehen*) para o estado de natureza e sim um “olhar para trás” (*zurück sehen*) para o estado de natureza,⁴⁴ estando ciente de sua existência, passada e perdida que seja, e o utilizando como orientação para avaliar e emendar as aflições da vida civilizada, moderna.

A leitura revisionista de Kant do segundo *Discurso* de Rousseau é parte de uma caracterização abrangente da antropogênese técnico-cultural, sociopolítica e ético-moral desenvolvida por Kant de um modo paralelo aos escritos de Rousseau sobre essas questões. Em particular, Kant refere dois grupos, cada um de três obras de Rousseau, que tratam de áreas e estágios do desenvolvimento humano distinguidos por ele e objeto de um retrato díptico em Rousseau (tal como visto por Kant), sendo que o primeiro grupo de três obras exhibe as aflições da vida humana avançada e o segundo grupo, seu possível remédio sob as condições da vida moderna.⁴⁵

Os três estágios ou áreas distinguidos por Kant e correlacionados a obras específicas de Rousseau, formulados na conceitualização histórico-natural da geração e do crescimento por Kant, são a “predisposição técnica” (*technische Anlage*), a “predisposição pragmática” (*pragmatische Anlage*) e a “predisposição moral” (*moralische Anlage*) da espécie humana.⁴⁶ As três predisposições pertencem a modos especificamente distintos de atividade humana. Enquanto a predisposição técnica do ser humano consiste em sua habilidade para agir sobre coisas com o emprego intencional de meios mecânicos, as duas predisposições humanas remanescentes dizem respeito à habilidade humana de interagir com outros seres humanos. A predisposição pragmática consiste na habilidade de utilizar outros seres humanos para seus próprios propósitos. A predisposição moral consiste na habilidade do ser humano para influenciar a si mesmo e a outros de acordo com a lei moral.⁴⁷ Cada uma das três predisposições visa ao emprego expansivo e bem-sucedido da razão, com a predisposição técnica provendo habilidades mecânicas para a eficácia da razão, e as predisposições pragmática e moral fornecendo habilidades sociais para a eficácia prudencial e moral da razão.⁴⁸

Kant distingue os processos envolvidos no desdobramento das três predisposições humanas básicas como o “cultivar” (*cultiviren*), o “civilizar” (*civilisiren*) e o “moralizar” (*moralisiren*) do ser humano, respectivamente.⁴⁹ A noção de cultivo e particularmente a de cultivo de talentos de todos os tipos – derivada da palavra latina para o trabalho do solo (*cultura*) – cobre o desenvolvimento de habilidades técnicas que vão do artesanal ao artístico e que envolvem a operacionalização de meios mecânicos para fins de todos os tipos, escolhidos inteligentemente. A noção do ser humano tornando-se civilizado envolve a transformação

⁴⁴ Kant, Anth, AA 07: 326; Kant 2007, p. 422.

⁴⁵ As páginas seguintes retomam a análise de Zöller 2011b.

⁴⁶ Kant, Anth, AA 07: 322-324; Kant 2007, p. 417-419.

⁴⁷ Cf. Kant, Anth, AA 07: 322; Kant 2007, p. 417.

⁴⁸ Cf. Kant, Anth, AA 07: 323-325; Kant 2007, p. 418-420.

⁴⁹ Cf. Kant, Anth, AA 07: 324f.; Kant 2007, p. 420.

social do ser humano do “estado natural” (*Naturzustand*) para o “estado civil” (*Civilzustand*)⁵⁰ e consiste em substituir a crueza da mera “força pessoal” (*Selbstgewalt*) pela conduta “de boas maneiras” (*gesittet*), mesmo que a última não seja ainda regida por princípios genuinamente “éticos” (*sittlich*).⁵¹ Em essência, o desdobramento da predisposição pragmática, sociopolítica, da espécie humana constitui o curso da história humana, incluindo um longínquo futuro que pode, ou melhor, que deve, incluir a perfeição política da espécie humana. Aquém de alcançar este fim elusivo, os seres humanos podem, segundo Kant, ser considerados refinados e polidos, mas não realmente “com espírito cívico” ou “civilizados” (*bürgerlichgesinnet, civilisirt*).⁵²

Ainda menos bem sucedido que o progresso político em direção à verdadeira civilidade é, para Kant, o progresso em direção à perfeita realização da predisposição moral. Kant diagnostica “moral” (*Sitten*) sem “virtude” (*Tugend*), “sociabilidade” (*Geselligkeit*) ao invés de “justiça” (*Rechtschaffenheit*) e “ vaidade” (*Eitelkeit*) mais do que “amor à honra” (*Ehrliebe*) e considera os seres humanos “no todo” (*im Ganzen*), isto é, tomados enquanto espécie, como “quase por completo não [...] moralizados” (*beynah gar nicht [...] moralisirt*).⁵³ De um ponto de vista antropológico, a moralização é um processo formativo longo pelo qual a busca socialmente camuflada da sua vontade própria é gradualmente substituída por um interesse genuíno pelo bem comum e pela busca desse último por si mesmo. Para Kant, a antropogênese da moral envolve centralmente a reorientação motivacional na vida social dos seres humanos, do “solipsismo”⁵⁴ prático à distinção sentida (sentimento moral) entre “certo” (*recht*) e “errado” (*unrecht*) em ações que dizem respeito ao próprio agente bem como a outros.⁵⁵

Kant prossegue colocando em paralelo sua própria avaliação essencialmente progressista e melhorista do desenvolvimento de cada uma das três predisposições com o quadro do desenvolvimento cultural humano (aparentemente) pessimista de Rousseau. Primeiro, Kant correlaciona sua discussão sobre a predisposição técnica e o aumento do aprendizado e do conhecimento com a análise de Rousseau sobre o “enfraquecimento” físico e mental envolvido no progresso cultural, especialmente no desenvolvimento das artes e das ciências, conforme detalhado por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* (*Discours sur les sciences et les arts*; 1750). Segundo, Kant correlaciona sua análise da predisposição pragmática da espécie humana e do processo de civilização com a discussão de Rousseau sobre a origem cultural-política da desigualdade e da repressão mútua entre seres humanos, conforme detalhado no *Discurso sobre origem e fundamento da desigualdade entre os homens*. Por fim, Kant confronta seu tratamento da predisposição moral e da educação moral progressiva da espécie humana com o retrato da “educação contrária à natureza e deformação da mentalidade” no romance de Rousseau, *Julia ou A nova Heloísa* (*Julie ou La Nouvelle Héloïse*; 1761).⁵⁶

⁵⁰ Cf. Kant, Refl, AA 15/2: 889 (1521).

⁵¹ Cf. Kant, Anth AA 07: 323; Kant 2007, p. 418.

⁵² Kant, Refl, AA 15/2: 897 (1524).

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Id., Refl, AA 15/2:649 (1471).

⁵⁵ Id., Anth, AA 07: 324; Kant 2007, 419 (tradução modificada).

⁵⁶ Cf. Kant, Anth AA 07: 326; Kant 2007, p. 422. Sobre a identificação das obras aludidas por Kant, cf. Kant 2007, p. 542, n. 145. Para uma discussão mais detalhada, cf. Brandt, R. *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999; p. 326 f.

O ponto do paralelo traçado por Kant entre sua própria caracterização do desenvolvimento humano e a de Rousseau não está em contrastar uma perspectiva positiva e otimista da transição da natureza para a cultura com uma negativa e pessimista. Ao invés disso, Kant apropria aspectos substanciais do pessimismo cultural de Rousseau para sua própria caracterização do progresso humano, bem como incorpora elementos de sua própria visão geral otimista da história humana em sua interpretação revisionista de Rousseau. Em particular, Kant complementa o emparelhamento tríptico das predisposições especificamente humanas em sua própria antropologia cultural e nas três obras de Rousseau sobre a crítica da cultura com uma segunda tríade de escritos de Rousseau, que, segundo Kant, acrescenta à avaliação negativa da cultura na primeira tríade os contornos de uma contracultura concebida por Rousseau e destinada a superar as falhas das malsucedidas artes-e-ciências, política e pedagogia. Mais especificamente, Kant considera as obras *Do contrato social* (*Du contrat social*; 1762), *Emílio* (1762) e *Profissão de fé do vigário de Sabóia* (*Profession de foi du vicaire Savoyard*, do livro IV de *Emílio*) como resultados indiretos da crítica tripartite da cultura, que havia fornecido o “fio condutor” (*Leitfaden*)⁵⁷ para a visão alternativa da cultura politicamente, pedagogicamente e moralmente redimida.

A leitura revisionista de Rousseau feita por Kant conduz a um esquema de três estágios do desenvolvimento humano de acordo com o qual o estado de natureza é seguido pelo estado de cultura e civilização, cujo desenvolvimento no longo prazo acaba por conduzir a um estado onde “a arte perfeita novamente torna-se natureza” (*vollkommene Kunst wird wieder zur Natur*).⁵⁸ Recorrendo às “três proposições paradoxais” de Rousseau (*drey paradoxe Sätze*)⁵⁹ – sobre os males e prejuízos engendrados pelos benefícios aparentes do progresso científico e artesanal, da constituição civil e dos expedientes pedagógicos artificiais – e transformando a crítica negativa de Rousseau do desenvolvimento cultural numa defesa modulada do último, Kant apresenta seu paradoxo sobre cultura: as invenções da cultura mostram-se tão objetáveis, e mesmo repreensíveis, quando comparadas ao estado de natureza perdido, quanto funcionais, e mesmo benéficas, quando consideradas em seu papel indiretamente preparatório para a restituição da natureza nos termos da cultura (e da civilização) no final das contas. O que em Rousseau poderia ser visto como um ataque global à cultura, mencionando seus males constitutivos, é transformado por Kant em uma defesa da cultura, mencionando os benefícios que acabarão por resultar desses próprios males. Na leitura revisionista de Rousseau por Kant, cultura é tanto anti-natureza quanto ante-natureza, o extremo oposto da natureza e também a condição para o seu retorno no final das contas. A mesma evidência que leva Rousseau ao indiciamento da cultura leva Kant – e também Rousseau, quando interpretado segundo Kant – a fazer sua defesa.

A leitura de Rousseau por Kant com a resultante inspiração rousseauiana por trás da antropologia kantiana também se manifesta quando se trata de determinar a presença ou ausência da predisposição para o bem ou para o mal na espécie humana. Em suas reflexões antropológicas, Kant reconhece a presença dual do bem e do mal na predisposição humana

⁵⁷Kant, Anth, AA 07: 327 f.; Kant 2007, p. 422.

⁵⁸ Id., Refl, AA 15/2: 635 (1454); id., Refl, AA 15/2: 896 (1523).

⁵⁹ Id., Refl, AA 15/2: 889 (1521).

argumentando que a “propensão inata” (*angeborener Hang*) para o bem constitui o “caráter inteligível da humanidade em geral” (*intelligibeler Charakter der Menschheit überhaupt*), ao passo que a igualmente “inata propensão para o mal” (*angeborener Hang [...] zum Bösen*) constitui o ser humano em seu “caráter sensível” (*sensibeler Charakter*).⁶⁰ Kant sustenta que qualquer contradição entre as inclinações básicas opostas se dissolve quando se considera que a “vocação natural” (*Naturbestimmung*) do ser humano é a de progredir continuamente para o aperfeiçoamento (moral).⁶¹

Kant prossegue expandindo o escopo do tratamento especificamente moral do bem e do mal para uma antropologia (em sentido próprio e declarado) do bem e do mal apoiada sobre a identificação por parte de Rousseau entre naturalidade e bondade e sobre a condenação por parte de Rousseau dos males de uma cultura separada da bondade natural, mantendo ao mesmo tempo a própria avaliação positiva de Kant do desenvolvimento cultural humano como envolvendo, potencialmente, progressão e aperfeiçoamento. Em particular, Kant detecta ao longo do curso global da história humana a “produção” (*Hervorbringung*) do bem a partir do mal, mais precisamente, o surgimento de um bem que não é visado pelos próprios seres humanos, mas que, uma vez desenvolvido, se preserva – um bem que resulta do mal estar “sempre internamente em desacordo consigo mesmo” (*innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigendes Böses*).⁶²

Na análise kantiana genealógica da cultura, a noção de uma “origem do bem a partir do mal” é acompanhada pela noção reversa da “origem do mal [...] a partir do bem”.⁶³ Ao abandonar o estado de natureza e com isso a tutela instintiva da natureza, os seres humanos empregam sua recém-descoberta habilidade de pensar para buscar livremente seu próprio bem-estar de modos que atingem uns aos outros, ocasionando todo tipo de “vício” (*Laster*) e “miséria” (*Elend*). Mas devido à instabilidade inerente à uma vida social governada puramente por egoísmo, a transição lapsariana do bem para o mal no início da história humana irá, na avaliação de Kant, encontrar afinal sua redenção intramundana na origem inversa do bem a partir do mal. Ao revelar o mal como um “incentivo para o bem” (*Triebfeder zum Guten*),⁶⁴ Kant transforma a difamação da cultura de Rousseau (ou melhor, uma difamação rousseauiana) em auto-superação dos defeitos e deficiências da cultura.

Ao suplementar a referência de Rousseau aos bens originais dos seres humanos com sua própria predição sobre a cultura vir a ser, no final das contas, boa, Kant empreende uma antropodicéia ou uma justificação dos males e enfermidades da cultura humana em vista dos bens aos quais eles secretamente servem. A leitura kantiana apologética da história mundial – que é inspirada pelo projeto anterior religioso da justificação de Deus diante dos males do mundo (teodicéia) – fornece à reflexão filosófica sobre a natureza e sobre o curso da história

⁶⁰ Kant, Anth, AA 07:324; Kant 2007, p. 420 (tradução modificada).

⁶¹ Sobre a distinção entre “vocação natural” (*Naturbestimmung*) do ser humano (que é cultural-política, a ser promovida por meios naturais e realizada na ordem natural) e “vocação racional” (*Vernunftbestimmung*) do ser humano (que é ético-religiosa, a ser promovida por meios não-naturais e realizada na ordem moral), ver Kant, Refl, AA 15/2: 885; 888 (1521).

⁶² Id., Anth, AA 07: 328; Kant 2007, 423.

⁶³ Id., Refl, AA 15/2: 891 (1521).

⁶⁴ Ibid., p. 790 (1501).

humana um ponto de vista que integra processos históricos temporal e espacialmente diversos em uma estrutura abrangente de significatividade em escala global, cosmo-antropológica. Mais ainda, o prospecto antropológico de uma auto-redenção intramundana do ser humano, por meio do cultivo, da civilização e da moralização, levada a cabo com o auxílio da natureza, não apresenta a perspectiva extramundana característica da filosofia moral de Kant⁶⁵ e de sua extensão em teologia-ética e religião moral.⁶⁶

Numa perspectiva antropológica, a realidade radical do mal no ser humano não é o resultado de uma queda pecaminosa e suas consequências morais duradouras;⁶⁷ tampouco é a restituição do bem a realização de um ato de revolução moral interna de um ser humano individual com a assistência divina (graça). Na visão da antropodiceia de Kant, bem e mal são traços do desenvolvimento da cultura humana. Eles são qualificações usadas para classificar as modalidades de interação entre natureza, liberdade e razão na determinação do curso da existência humana. Em particular, animalidade combinada com instinto, como é característico do estado de natureza na descrição rousseauiana, redundava no bem; assim também se dá com liberdade combinada com razão, como é característico do estado finalmente perfeitamente civilizado do ser humano, tal como projetado por Kant. Mas animalidade combinada com liberdade, tal como é característico do estado imperfeitamente civilizado do ser humano, redundava, para Kant, no mal - que é, no entanto, finalmente produtivo do bem, devido à maturação da razão (no final das contas) para além de seu começo meramente instrumental.⁶⁸

Para Kant, a posição precária do ser humano entre o bem e o mal resulta de sua constituição dupla como, ao mesmo tempo, um “ser humano animal” (*Tiermensch*) e um “ser humano moral” (*moralischer Mensch*).⁶⁹ Como um ser humano animal, o ser humano é um “animal capaz de razão (*animal rationabile*)” (*vernünftiges Thier [animal capaz de raciocinar]*), i. e., um ser capaz de empregar sua habilidade de raciocinar a serviço de sua animalidade e das necessidades naturalmente egoístas dessa animalidade – autopreservação, autopropagação e autofruição. Como um ser humano moral, o ser humano é um “ser racional (*animal rationale*)” (*Vernunftwesen*),⁷⁰ capaz de agir com bases puramente racionais. Postas em conjunto, as duas metade da existência humana somente encaixam uma na outra se e quando o próprio ser humano, com o auxílio da natureza, tiver transformado sua animalidade libertada, a qual primeiro e por muito tempo é majorada com racionalidade meramente instrumental, em uma racionalidade libertada majorada com uma boa vontade. O interesse de Kant, em suas obras antropológicas, não está, como na sua filosofia prática, nas normas e formas moralmente boas de vontade e ação, mas sim no desenvolvimento a longo prazo da espécie humana através da animalidade majorada com racionalidade em direção a uma racionalidade condicionada moralmente – um desenvolvimento que se dá não nos corações de agentes morais individuais, mas sim através da história, e que envolve prioritariamente não as coerções internas da consciência, do respeito

⁶⁵ Cf. id., KpV, AA 05: 122-132; Kant 1996, p. 238-246.

⁶⁶ Cf. id., RGV AA 06: 18-53; Kant 1996, p. 69-97. Cf. também: id., KU A 05: 434-474.

⁶⁷ Cf. id., MAM, AA 08: 107-123.

⁶⁸ Id., Refl, AA 15/2: 790 (1501).

⁶⁹ Ibid., p. 888 (1521).

⁷⁰ Id., Anth, AA 07: 413, nota; Kant 2007, p. 416, nota. Cf. também: id., Anth, AA 07: 321; Kant 2007, p. 416.

moral e do sentimento moral, mas principalmente os meios externos socialmente induzidos de auto-coerção.

Um século e meio depois da veemente acusação de Rousseau da alienação, da traição e do crime que são a cultura e da tentativa judiciosa de Kant de defender seu potencial libertador, outro analista do psiquismo cultural, o Sigmund Freud tardio, que havia se voltado da terapia e diagnósticos de psicoses e neuroses individuais para as da cultura e civilização no todo, retomou o olhar cético que Rousseau e Kant haviam lançado sobre o comércio entre natureza e cultura levado a cabo pelo ser humano desde seus tempos pré-históricos. O título inglês usual do longo ensaio de Freud de 1930, “*Civilization and Its Discontents*”,⁷¹ não captura totalmente o escopo amplo da obra, que abarca todas as fases e formas de desenvolvimento humano, dos tempos pré-históricos aos modernos, nem o “mal-estar” peculiar que Freud atribui a toda vida humana moldada por qualquer tipo de cultura, como indicado no título do original alemão, “*Das Unbehagen in der Kultur*”.⁷²

Em Freud a oposição entre natureza e cultura que subjaz ao retrato e à avaliação do desenvolvimento humano tanto em Rousseau como em Kant é apresentada em termos da relação entre sexualidade animal e as restrições postas ao exercício do impulso sexual (*libido*) em seres humanos por processos de supressão e sublimação⁷³ que surgem do confronto do princípio do prazer (*Lustprinzip*)⁷⁴ com uma realidade recalcitrante (*Realitätsprinzip*).⁷⁵ O foco de Freud ao longo do texto está na presença do sofrimento (*Leiden*) que permeia a vida humana, marcada que é por restrição, concessão e negação. Dentre as três principais fontes de sofrimento humano identificadas por Freud – a fragilidade corporal do ser humano, as exigências do mundo material e a relação do ser humano com outros seres –, é a fonte social de sofrimento que ele considera de longe a mais séria e substancial.⁷⁶

Freud detalha as técnicas e instituições destinadas a minimizar o impacto da dor e do desprazer, envolvendo principalmente a renúncia a impulsos (*Triebverzicht*), o que introduz em todas as culturas um traço de autonegação (*Kulturversagung*).⁷⁷ Nas condições da cultura, não importa quão aparentemente primitiva ou avançada ela possa parecer, o ganho de prazer é substituído por evitar o sofrimento (*Leidvermeidung*).⁷⁸ Ao invés de facilitar a vida por meio do progresso e do avanço material e imaterial, a cultura carrega o ser humano com “trabalho” (*Arbeit*); de fato, cultura é trabalho (*Kulturarbeit*).⁷⁹ Para Freud, o autodesenvolvimento institucionalizado através da autonegação que é a cultura tem como preço neuroses sociais

⁷¹ Literalmente: “A civilização e seus descontentamentos”; o título usual em português é: “O mal-estar na civilização” (nota dos tradutores).

⁷² Uma reutilização adaptada mais recente do título original do livro de Freud envolve sua reversão modificada. Ver Ehrenberg, A. *La Société du malaise*. Paris: Odile Jacob, 2010.

⁷³ Freud, S. *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort*. Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag, 1972. 292. Todas as traduções de Freud 1972 são minhas.

⁷⁴ Freud 1972, p. 74.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 75; 82.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 96.

aparentadas às do psiquismo individual.⁸⁰ Entre os mecanismos culturais ambivalentes que ajudam tanto quanto estorvam o lidar com a dureza da vida natural e cultural, Freud conta a religião e a ciência.

Ainda assim, a cultura não é de todo má, na análise de Freud. Tampouco há alternativa à cultura como forma modeladora da vida humana após o estágio animal. De fato, para Freud, a cultura – com todas as suas coerções e restrições – desempenha um grande serviço para a humanidade ajudando a assegurar sua sobrevivência em uma batalha pela vida (*Lebenskampf*) talhada pelo antagonismo fundamental entre o impulso pelo amor e pela vida (*Lebenstrieb*, *Eros*) e o impulso pela morte e pela destruição (*Todestrieb*, *Destruktionstrieb*),⁸¹ sendo esse último manifesto como uma “inclinação inata do ser humano para o ‘mal’” (*angeborene Neigung des Menschen zum “Bösen”*).⁸² No entanto, ao contrário de Kant, Freud não identifica o mal com o egoísmo de princípio em relação a outros, mas o localiza inteiramente fora do funcionamento da sociedade (civil). Para Freud, o antagonismo envolvido nas operações da cultura, em particular o conflito do indivíduo que busca felicidade pessoal com uma cultura social que proíbe e inibe tais buscas individuais em detrimento do bem comum, representa um conflito interno à economia da libido (*Haushalt der Libido*),⁸³ a saber, entre Eros em sua forma selvagem, descontrolada, e Eros civilizado, contido e controlado.

Ao localizar as operações do impulso de morte e de destruição fora do conflito cultural entre o ser humano individual e a sociedade humana, Freud não apenas reportou a cultura à esfera da libido, subsumindo as supressões e sublimações de Eros sob o alcance das manifestações da última. Ele também identificou um oposto radical à cultura humana e suas estratégias (ainda que defeituosas) de possibilitar e incrementar a vida humana – uma esfera de absoluta morte e destruição, tão sombria e profunda que mal fora avistada por Rousseau e Kant, mas que já anunciava sua presença e iminência muito mais claramente para Freud em sua experiência com políticas autoritárias e com o antissemitismo racial, simplesmente passando ao primeiro plano alguns anos depois, e revelando o fino verniz que é a cultura, acabando por levar Adorno a declarar, no restolho de morte e destruição inimagináveis: “Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll”.⁸⁴

⁸⁰ Ver Freud 1972, 83f., 127.

⁸¹ Freud 1972, 107 f., 110.

⁸² Freud 1972, 108.

⁸³ *Ibid.*, p. 125.

⁸⁴ Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: SuhrkampVerlag, 1970. 357: „Após Auschwitz, toda cultura, incluindo sua urgentemente necessária crítica, é lixo.“ (III. Meditationen zur Metaphysik, 3)

RESUMO: Este artigo visa esboçar uma leitura abrangente do projeto filosófico de Immanuel Kant tal como ele se manifesta na dupla faceta de uma teoria crítica da razão e uma história natural da razão. A seção 1 apresenta o caráter distintivamente moderno da conjunção idealista kantiana de naturalismo científico e racionalismo supranatural. A seção 2 detalha a outra metade da concepção kantiana de razão humana, concepção antropologicamente baseada, evolutivamente estruturada e historicamente orientada. A seção 3 investiga a posição peculiar da concepção kantiana de antropogênese cultural no seu encontro produtivo com J.-J. Rousseau e sua prefiguração da (muito posterior e diferentemente motivada) avaliação da relação entre natureza humana e cultura humana em Sigmund Freud.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, Immanuel; Rousseau, Jean-Jacques; Freud, Sigmund; razão; história natural; filosofia transcendental; antropologia; história natural.

ABSTRACT: The paper aims at the sketch of a comprehensive reading of Immanuel Kant's philosophical project, as it manifests itself under the twofold guise of a critical theory of reason and a natural history of reason. Section 1 presents the distinctly modernist character of Kant's idealist conjunction of scientific naturalism and supra-natural rationalism. Section 2 details the anthropologically based, developmentally structured and historically oriented other half of Kant's account of human reason. Section 3 investigates the peculiar position of Kant's account of cultural anthropogenesis in its productive engagement with Jean-Jacques Rousseau and its foreshadowing of the much later and quite differently motivated assessment of the relation between human nature and human culture in Sigmund Freud.

KEYWORDS: Kant, Immanuel; Rousseau, Jean-Jacques; Freud, Sigmund; reason; natural history; transcendental philosophy; anthropology; natural history.

OBRAS CITADAS

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Baxley, Anne Margaret. *Kant's Theory of Virtue. The Value of Autocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Brandt, Reinhard. *Kommentar zu Kants Anthropologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1999.
- Ehrenberg, Alain. *La Société du malaise*. Paris: Odile Jacob, 2010.
- Freud, Sigmund. *Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Mit einer Rede von Thomas Mann als Nachwort*. Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag, 1972.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Edited by the Preußische Akademie der Wissenschaften. 29 vols. Berlin: Georg Reimer, later W. de Gruyter, 1900–.
- . *Practical Philosophy*. Ed. and trans. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *Anthropology, History, and Education*. Eds. Zöllner, Günter and Robert Louden. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Proust, Marcel. *A la recherche du temps perdu*. Eds. Clarac, Pierre and André Ferré. 3 vols. Paris: Gallimard, 1973.
- Reinhold, Karl Leonhard. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Vol. 1. Ed. Martin Bondeli. *Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe*. Vol. 2/1. Basel: Schwabe, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes*. Ed. Heinrich Meier. 4th edition. Paderborn/Munich/Vienna/Zurich: Schöningh, 1997.
- Zöllner, Günter. *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- . “Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant.“ *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses (26. bis 31. März 2000 in Berlin)*. Eds. Gerhardt, Volker, Rolf Peter Horstmann and Ralph Schumacher. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001. Vol. 4. 476-489.
- . “Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft.“ *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Ed. F. Klemme, Heiner. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009. 82-99.
- . “Autokratie. Die Psycho-Politik der Selbstherrschaft bei Platon und Kant.“ *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens*. Eds. Busche, Hubertus and Anton Schmitt. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010. 351-377.
- . “Kant’s Political Anthropology.” *Kant Yearbook 3. Anthropology*. Ed. Dietmar H. Heidenmann. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2011. 131-161.
- . “Mensch und Erde. Die geo-anthropologische Parallelaktion von Herder und Kant.“ *Herders „Metakritik“. Analysen und Interpretationen*. Ed. Heinz, Marion. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2013, 253-271.

Recebido / Received: 7.2.2012

Aprovado / Approved: 12.4.2013

“INSTINCT, THAT *VOICE OF GOD*” ROUSSEAU’S INFLUENCE ON KANT’S INTERPRETATION OF THE GENESIS

*Mikiko TANAKA*¹

I would like to discuss the philosophical reinterpretation of the biblical stories in Kant’s philosophy of history by exploring his interpretation of the Genesis from the perspective of the conflict between natural instinct and human reason. It is widely known that Kant liked reading Rousseau’s works, *Emile*, *The Social Contract* etc. and that he was influenced by them in his anthropology, philosophy of law and philosophy of education. However, Kant’s struggle with Rousseau’s philosophy of history, especially in his interpretation of the Genesis in the essay *Conjectural Beginning of Human History* [*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*] of 1786, has rarely been investigated. Yet I argue that Rousseau’s concept of the transition from the natural state into the state of society influenced Kant’s interpretation of the Genesis and that the emergence of a consciousness of time plays an important role in the civilization process in Kant’s philosophy of history. I want to begin (1) by analyzing the significance of Kant’s *Conjectural Beginning of Human History* and will then attempt (2) to explain, step by step, the implementation of reason, as opposed to instinct.

I. THE SIGNIFICANCE OF THE *CONJECTURAL BEGINNING OF HUMAN HISTORY*

In the 1790s Kant published two important works on theology: *Religion within the Boundaries of Mere Reason* [*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*] (1793) and *The Conflict of Faculties* [*Der Streit der Fakultäten*] (1798). But already in 1786, between the *Critique of Pure Reason* (1781) and the *Critique of Practical Reason* (1788), he had published his interpretation of the Genesis in the January issue of the *Berlinische Monatsschriften*, under the title of *Conjectural Beginning of Human History*. Weyand regards the essay of 1786 as a “transition

¹ Dr. phil., studied philosophy, social sciences and German language in Nishinomiya, Japan, and in Marburg, Germany. In 2004 she received her doctorate from the Philipps-Universität Marburg for her thesis “Kants *Kritik der Urteilskraft* und das *Opus postumum*. Problem der Deduktion und ihre Folgen”, Marburg 2007. Further publications: “Die Deduktion in der Kritik der teleologischen Urteilskraft”, in: Kant und die Berliner Aufklärung, ed. by Volker Gerhardt et al., Vol. 4, pp. 633-642, Berlin 2001; “honeste vive als Rechtspflicht bei Kant”, in: Japanische Kant-Studien 14 (2013), pp. 151-167 (Japanese); “Eitle Großthuerer! – Kants Auseinandersetzung mit seinen zeitgenössischen Gegnern (Feder, Meiners, Tittel, Flatt, Eberhard und Rehberg) in der Kritik der teleologischen Urteilskraft”, in: Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants, ed. by Dieter Hüning et al., Berlin / Boston 2013, pp. 545-563. She teaches at the Philipps-Universität Marburg. Her research covers the philosophy of the Enlightenment, Kant’s philosophy of nature, of rights, of religion and his moral philosophy, as well as Japanese philosophy.

document" to the *Critique of the Power of Judgment* (1790) because it is here that a new aspect in Kant's philosophy of history appears clearly for the first time². According to Weyand, this is the commencement of the connection of pure natural teleology with moral teleology; Kant begins to untie his philosophy of history from the exclusive binding to providence or to the wise intention of nature. The explication of this issue will be delivered later in the *Critique of the Power of Judgment*³. In my opinion, Kant refers to two philosophers in his essay *Conjectural Beginning of Human History*, namely Herder and Rousseau⁴. It is widely known that Herder studied Rousseau's philosophy and adopted his criticism on culture⁵. Kant was motivated to write the *Conjectural Beginning of Human History* by the contemporary debates on the history of humankind with Herder⁶. His influence on Kant's philosophy of history has already been discussed and examined in detail by John Zammito⁷ and Karl Ameriks⁸. Therefore in the following, I want to concentrate on Rousseau's influence on Kant's considerations about the beginning and the development of the human species in the *Conjectural Beginning of Human History*.

The *Conjectural Beginning of Human History* is characterized by several aspects. On the one hand, by a discussion of Rousseau's historical and philosophical considerations in *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men* (1755), on the other hand, by an evaluation of the civilizing process thereby opposing Rousseau's opinion. Moreover, Kant embeds his philosophical historical argument in a philosophical reconstruction of the biblical stories. Kant's *Conjectural Beginning of Human History* impressed many of his contemporaries. The editor of the *Berlinische Monatschriften*, Johann Erich Biester, wrote to Kant:

This [sc. the *Conjectural Beginning of Human History*, M.T.] is a piece of the most sublime and the noblest philosophy, which is truly built and exalts the soul. It was always such considerations with which most of all I wanted to busy myself, but for which I rarely found the stimulation. You [sc. Kant, M.T.] bring us to a high point of view from where we can see the whole in its entirety and where the greatest contradictions unite in harmony. It is a precious gift you give the public through our journal [...]. (Biester's letter to Kant of 8th November 1785, Br AA 10.417, Nr. 231, my translation)

² WEYAND, Klaus: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Kantstudien Ergänzungshefte 85, Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1963, p. 134.

³ Ibid.

⁴ Rousseau is mentioned explicitly (AA 08: 116.07 ff.). Kant's writings will be cited according to *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften* hg. von der (Preußischen) Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer, später Walter de Gruyter, 1900 ff.

⁵ See CASSIRER, Ernst, *Kant and Rousseau. Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 26 vols., Hamburg: Felix Meiner, hg. von Birgit Recki, 2007, vol. 24, p. 491-541.

⁶ Kant was inspired, as Vorländer claims, by Herder's writings on the biblical accounts regarding the origin and the beginning of the history of mankind. See VORLÄNDER, Karl, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Wiesbaden: Fourier, 2003, I, p. 317-323; HERDER, Johann Gottfried von, *Ideas for a Philosophy of the History of Humanity* (1784-1791) [*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*], in: Werke in zehn Bänden, Band 6, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, hg. von Martin Bollacher, 1989; WEYAND, 1963, p. 35; FRANK, Manfred/ZANETTI, Véronique (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar*. 3 vols., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001 (1996), vol. 3, p. 1130. According to Weyand, especially the 10th Book of Herder's *Ideas* stimulated Kant.

⁷ ZAMMITO, John: *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, ZAMMITO: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

⁸ AMERIKS, Karl: "Das Schicksal von Kants Rezensionen zu Herders *Ideen*", in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin: Akademie, 2011, p. 119-136.

After reading Kant's essay, on 15th January 1786 Johann Georg Hamann, too, could not but write to Jacobi that "this dearest bubble of our Kant shall uplift (improve) Herder"⁹. In the summer of 1789 Friedrich Schiller, in his lectures on universal history, based his description of the ancient state of humankind on Kant's *Conjectural Beginning of Human History*¹⁰.

Now let us go to the actual contents of the *Conjectural Beginning of Human History*. Kant starts by comparing his conjecture on the beginning of human history with a "pleasure trip":

[...] since here I am venturing on a mere pleasure trip, I hope I may ask the favor to be allowed me to make use of a holy document as my map, and at the same time to imagine that my trip, which makes on the wings of the power of imagination, though not without a guiding thread attached by reason onto experience, might follow the same trajectory which that document contains in a historically prescribed manner. (MAM AA 08.110 f./163-164)¹¹

Why "a mere pleasure trip" [Lustreise]? Kant regards his "conjecture" not as "a serious business" (MAM AA 08: 109.24/163), but as a movement of the imagination which grants "the recreation and the health of mind" (ibid., 23-24/163)¹². While history can provide a real message and make it plausible, his pleasure trip "must not make too high claims on assent" (ibid., 21/163). The term "to venture on a mere pleasure trip" means, in my opinion, to interpret history with help of imagination, yet to reach the level of a historical investigation and to confirm sketched histories in the Bible. To use the Bible as a "map" and even to examine it is quite a problematic task for Kant. Therefore he says: "I am venturing"¹³. He was aware that he would get into conflict with the church (and the state) because of his interpretation of the Genesis. So he called, in my opinion, his interpretation of the Genesis ironically "a pleasure trip". Furthermore, as to the quotation above, it should be remarked that Kant uses the term "the wings of the power of imagination" which he dismissed as insufficient when reviewing Herder's *Ideas for the philosophy of the history of humanity* by arguing that

philosophy [...] should guide him [sc. Herder, M.T.] to the completion of his enterprise not through hints but through determinate concepts, not through conjectured but observed laws, not by means of a force of imagination given wings whether through metaphysics or through feelings, but through a reason which is expansive in its design but cautious in the execution. (my emphasis, M.T.)¹⁴

Hence in the quotation above from the *Conjectural Beginning of Human History* Kant must have thought about Herder and wanted to annoy him by showing that only he himself is

⁹ See VORLÄNDER, 2003, I, p. 325.

¹⁰ Ibid. See also SOMMER, Andreas Urs: "Felix peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* und die Theologie der Aufklärungszeit", *Kant-Studien* 88 (1997), p. 190-217, here p. 190.

¹¹ KANT, Immanuel: *Conjectural Beginning of Human History*, translated by Allen Wood, in: *Anthropology, History, and Education*, Cambridge: Cambridge University Press, edited by Günter Zöllner, Robert B. Loudon, 2009 (2007), p. 160-175. The page number of the English translation by A. Wood has been added after the page number of the Akademieausgabe.

¹² In *Anthropology* Note Nr. 562 (AA 15: 244) pleasure trip and hunt are seen as a distraction.

¹³ Brandt discusses the question whether Kant is venturing on a pleasure trip (Lustreise) or an air journey (Luftreise). See Brandt, Reinhard: "Philologisch-philosophische Antithesen", *Kant-Studien* 96 (2005), p. 235-242.

¹⁴ KANT, 1785, *Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, AA VIII 55, 28 f.

capable to interpret the biblical stories and research the beginning of the history of humankind with the help of imagination and reason.

II. INSTINCT VS. REASON

The main subject of the essay *Conjectural Beginning of Human History* is the development of human history as a struggle between instinct and reason¹⁵. So in this essay Kant criticizes Rousseau's thesis that the stepping out of the Garden of Eden does not mean any improvement of the individual but that it leads to the decline of individuals and humankind¹⁶. Kant, however, following the account of the Genesis and describing the beginning of human history and the process of the development of reason according to this source, claims that reason should overcome instinct, which he considers to be the "voice of God" (MAM AA 08: 111.4/165), and take the lead. In the following we shall see in detail how Kant interprets the Genesis.

Kant begins with the "existence of man" because this is regarded as the absolute beginning which "is capable of no derivation by human reason from previous natural causes" (MAM AA 08: 110.7-10/164). The first man was able to stand on two feet, to walk and to speak (see MAM AA 08: 110.28-30/164). Furthermore he could think. He had to acquire skills by himself which required his decision to do something or not to (MAM AA 08: 110.30-111, 3/164-165). He and his female companion were living in the Garden of Eden as a couple. They lived by instinct, but with skills. Kant says: "instinct, that *voice of God* which all animals obey, must alone have guided the novice [sc. the first man, M.T.]" in the beginning (MAM AA 08: 111.4-5/165). It is remarkable that the instinct is equated with the voice of God¹⁷. As Andreas Urs Sommer notes¹⁸, Rousseau uses a similar expression in the first book, chapter VIII in *The Social Contract*:

The transition from the state of nature to the civil state produces a very remarkable change in man, by substituting in his behavior justice for instinct, and by imbuing his actions with a moral quality they previously lacked. Only when the voice of duty prevails over physical impulse, and law prevails over appetite, does man, who until then was preoccupied only with himself, understand that he must act according to other principles, and must consult his reason before listening to his inclinations.¹⁹

Kant must have read these lines because he knew almost all of Rousseau's works. I claim that Kant was inspired by the analogy of "the voice". It is even more striking that Kant

¹⁵ See my early study on this subject in my dissertation, TANAKA, Mikiko: *Kants Kritik der Urteils kraft und das Opus postumum. Probleme der Deduktion und ihre Folgen*. Dissertation, Marburg 2004, p. 200-203. <<http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2007/0699/>>

¹⁶ See WEYAND, 1963, p. 131.

¹⁷ In *The Religion within the Boundaries of Mere Reason* Kant grades the instinct between "propensity" [Hang] and "inclination" [Neigung]: "Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Object des Begehrens voraussetzt, ist noch der *Instinct*, welcher ein gefühltes Bedürfnis ist, etwas zu thun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb der Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht)". (AA 6: 28-36/ 34-Fn.)

¹⁸ SOMMER, 1997, p. 204.

¹⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *The Social Contract*, in: *The Social Contract and The First and Second Discourses*, New Haven and London: Yale University Press, edited and with an Introduction by Susan Dunn, 2002, p. 166.

mentions God only once in his interpretation of the first three chapters of the Genesis, and then only by an analogy: the voice of God. God appears neither as creator nor as judge²⁰. We can assume that it is Kant's intention to explain the beginning of human history without God's intervention. Thus his fundamental intention becomes clear: philosophy is to have primacy over theology.

In *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* of 1784, Kant claims that it is nature that forces human beings to step out of the raw natural state dominated by discord and to enter the legal status and establish society. By contrast, in *Conjectural Beginning of Human History* the state of nature is described as a state of mankind enjoying family unity²¹ and plentiful food and living in a mild climate without care and effort (MAM AA 08: 110.7-22/164). Thus, the state of nature is equated with Paradise, and if people obey the "voice of nature", they are satisfied (MAM AA 08: 111.18-19/165) just as Rousseau describes "natural man" in his *Second Discourse*.

According to Kant, it is reason in man himself that forms the causes for conflict between men and drives them out of Paradise. In this sense the expulsion from Paradise must be considered as a step forward for humanity, but not as a punishment. Reason, says Kant, begins to "stir" and to free man from ties to nature and animal instinct in four steps²². These four steps of the development of reason are as follows:

1. Firstly, man is primarily directed by the instinct for food, but reason in him begins to stir, and he discovers in himself the ability to choose freely with the help of imagination and the ability to make a decision. Then he decides to "extend his knowledge of the means of nourishment beyond the limits of instinct" and eat the forbidden fruit (MAM AA 08: 111.22-24/165). By "the limits of instinct" Kant means the prohibition by God. However, it is quite strange that the serpent which tempts Eve with the forbidden fruit from the Tree of Knowledge (Genesis 3:1) doesn't appear in Kant's interpretation. By contrast, man decided by himself to eat it. Kant says: "it is a property of reason that with the assistance of the power of the imagination it can concoct desires not only *without* a natural drive directed to them but *contrary* to it" (MAM AA 08: 111.26-28/165). He obviously regards the sin of man as the result of reason's fight against natural instinct. Adam was not misled by a woman (or a serpent), but chose a struggle with instinct.
2. In the second step reason develops in relation to the sexual instinct. Kant says, "[t]he human being soon found that the stimulus to sex, which with animals rests merely on a transient, for the most part periodic impulse, was capable for him of being prolonged and even increased through the power of the imagination [...]" (MAM AA 08: 112.31-34/166). Yet the object of the imagination should be "withdrawn from the senses" so that "the boredom" can be prevented (ibid., 36-37/166). Thus Kant regards the fig leaf (Genesis

²⁰ Sommer rightly claims: "Bezeichnend für Kants Lesart von 1. Mose 2-3 ist – und nicht zuletzt deswegen auch die Schlangenwindung bei der Frage nach dem Woher des Menschen – das Wegfallen der eigentlichen Hauptperson im biblischen Bericht: Gott tritt weder als Schöpfer, noch als Gesetzgeber auf – präsent ist er nur auf dem Umweg des Instinct[es], diese[r] *Stimme Gottes*" (SOMMER, 1997, p. 204.).

²¹ Kant assumes that all human beings descend from only one pair, Adam and Eve (AA 08: 110.17 f./164).

²² WEYAND, 1963, p. 135.

3:7) as the product of a great "manifestation of reason" (MAM AA 08: 113.1-2/166). Under the influence of imagination reason can control the animal desire and thus motivate man to find love and taste of beauty (ibid., 9-10/166). Moreover, "*propriety* [Sittsamkeit], [...]" as the genuine foundation of all true sociability, gave the first hint towards the formation of the human being as a moral creature" (ibid., 11-15/166).

3. In the third step, "foreseeing the future", especially with regard to descendants, the individual is subordinated to the genus, and humankind as a species is the subject of reason's concern (MAM AA 08: 113.19-114, 2/167). Hobbes, already, regarded the concern for the future as an important characteristic distinguishing human beings from animals: he describes man as "an animal which hunger in future makes hungry" (Hobbes, *De homine* X, 3)²³. Rousseau, however, skeptically views the emergence of the awareness of time and the related provision for the future and regards it as harmful. He writes in the second book in *Emile*:

Foresight! Foresight, which takes us ceaselessly beyond ourselves and often places us where we shall never arrive. This is the true source of all our miseries. What madness for a fleeting being like man always to look far into a future which comes so rarely and to neglect the present of which he is sure.²⁴

Furthermore, in *The Second Discourse* Rousseau takes the view that natural man (homme sauvage) lacks the awareness of time. Rousseau's natural man fears only two evils, pain and hunger²⁵. But the awareness of time does not play a role yet, for the wild man does not think about dinner having eaten in the morning. The awareness of having a future belongs to the anthropological definition of (rational) human being. Hence the concern about the future leads to the securing of private property. Rousseau concludes: "He [sc. natural man, M.T.] had in his instinct alone everything requisite to live in a state of nature; in his cultivated reason he has barely what is necessary to live in a state of society"²⁶. The escape from Paradise is not an improvement for the human species, but an expression of their decline.

Clearly opposed to Rousseau's opinion Kant regards the expulsion of Adam and Eve from Paradise, who are to suffer from hard work and painfully bearing children, as a development of the human species whose members foresee death after an arduous life with fear, yet hope

²³ HOBBS, Thomas, *Vom Menschen, Vom Bürger*, hg. von Günter Gawlick, Hamburg: Felix Meiner, 1994, p. 17.

²⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979, p. 82 <<http://archive.org/stream/RousseausemileOrOnEducationbloom/Rousseau-Emile>> (accessed: 20 April 2013). Rousseau continues: "It is a madness all the more destructive since it increases continuously with age; and old men, always distrustful, full of foresight, and miserly, prefer to deny themselves what is necessary today so as not to lack it a hundred years from now. Thus, we are attached to everything, we cling to everything – times, places, men, things; everything which is, everything which will be, is important to each of us. Our individual persons are now only the least part of ourselves. Each one extends himself, so to speak, over the whole earth and becomes sensitive over this entire large surface. Is it surprising that our ills are multiplied by all the points where we can be wounded? How many princes grieve over the loss of a country they have never seen? How many merchants are there whom it suffices to touch in India in order to make them scream in Paris?" (ibid., p. 82-83).

²⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Mankind*, in: *The Social Contract and The First and Second Discourses*, 2002, p. 97: "He knows no goods but food, a female, and rest; he fears no evils but pain, and hunger; I say pain, and not death; for no animal, merely as such, will ever know what it is to die, and the knowledge of death, and of its terrors, is one of the first acquisitions made by man, in consequence of his deviating from the animal state".

²⁶ Ibid., p. 104.

that their offspring might “have it better” (MAM AA 08: 113.37/167). This prospect is the only comfort and reassurance that they have.

The fourth and last step which reason took is described as follows. Reason allows man to use all animals and plants as means and thus to regard himself as the end of nature. With regard to the role of God in the philosophy of history, God is rarely mentioned in Kant’s interpretation of the Genesis. The following example makes Kant’s intention apparent. Paraphrasing Genesis 3:21 Kant writes in the fourth step that man said to the sheep: “Nature has given you the skin which you wear not for you but for me, then took it off the sheep and put it on himself” (MAM AA 08: 114.6 ff./167). This is a reinterpretation of Kant. For Genesis 3:21 reads: “Unto Adam also and to his wife did the LORD God make coats of skins, and clothed them”²⁷. Kant replaces God with the intention of nature, i.e. the development of man with the help of reason. Furthermore, man must realize that other people must be regarded as an end, too. This aspect causes the necessity to establish a legally constituted society (see MAM AA 08: 114.3-19/167).

Summing up the development of mankind with the help of reason we can say that in the first and the second step the immediate and current interests and needs of the individual are man’s main focus of attention. Only in the third step the consciousness of time is acquired due to which the concern about the future becomes a decisive motive for human actions. This is a turning point in Kant’s philosophy of history. For in the fourth step reason forces man to undergo a moral development, i.e. to establish a society²⁸. For in order to care for the future, human beings need mutual recognition and the effective administration by law which the state of nature cannot guarantee – but which only a civil society is capable of. In this way reason releases man from the secure “womb of nature” and sends him into a legal relationship with other people, even though “so much worry, toil, and unknown ills are waiting for him” in this relationship (MAM AA 08: 114.29-35/168). This development occurs under the “directing of reason”. Thus Kant regards the development process of human history as “the transition from the crudity of a merely animal creature into humanity, from the go-cart [Gängelwagen]²⁹ of instinct to the guidance of reason – in a word, from the guardianship [Unmündigkeit] of nature into the condition of freedom” (MAM AA 08: 115.11-17/168)³⁰. It should be stressed that the freedom of man coincides with the ultimate purpose of nature, i.e. “the moral vocation of the human species” (MAM AA 08: 118.1 f./171).

By criticizing culture and sciences Rousseau claimed that the history of humankind was getting worse. In contrast, Kant believes that the history of humankind develops continuously after man’s “first use of reason” (MAM AA 08: 123.17/175). Yet the progress from the worse to the better does not apply to the individual but to humankind as genus. Due to “the *shortness*

²⁷ *The New Cambridge Paragraph Bible with the Apocrypha*, King James Version, Cambridge: Cambridge University Press, edited by David Norton, 2005. Kant possessed the bible in translation by Luther, a Basel edition from 1751. See Bettina Stangneth: “Kants Bibel” in: KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner, 2003, p. 307-308.

²⁸ See FRANK/ZANETTI, 2001, vol. 3, p. 1139.

²⁹ “Go-cart” is not a proper English translation of the German word “Gängelwagen” which is similar to a baby walker.

³⁰ H. B. Nisbet translates this phrase as follows: “his transition from a rude and purely animal existence to a state of humanity, from the leading-strings of instinct to the guidance of reason — in a word, from the guardianship of nature into the state of freedom”, Kant: *Conjectures on the Beginning of Human History*, in Kant: *Political Writings*, 2nd enlarged edition, Cambridge: Cambridge University Press, edited with an introduction and notes by Hans Reiss, transl. by H. B. Nisbet, 172006 (1970), p. 226.

of life" (MAM AA 08: 122.2/174) the individual is incapable of improving himself (or herself) gradually and of continuously regarding morality. But "each of us is for his own part to contribute towards this progress to the best of his ability as called upon by nature" (MAM AA 08: 123.26-27/175).

III. CONCLUSION

Kant's essay *Conjectural Beginning of Human History* marks the turning point at which the role of reason becomes noticeable in Kant's teleological interpretation of history. Not nature but reason should conduct man through the enlightening process. However, we should not forget that Kant shows in the *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim* that nature has given reason to man³¹. Nature has created man in such a manner that he becomes conscious of the faculty of reason over time and that he develops the capacity of free choice. It is the intention of nature that human beings dare to use their own understanding and to follow the guidance of reason. The purpose of nature and the ultimate goal of humankind are unified in the culture of human beings and in the moral perfection of the human species which should be pursued continuously.

Kant used the Genesis as a parable to describe the emancipation process of reason. The Fall of Man is indeed a fall for the individual, and the expulsion from Paradise is a punishment. But the philosopher of enlightenment regards man's stepping out of the state of nature by his own reason as a big step for the human species. Therefore the release from "the rule of instinct" and the transition to the "guidance of reason" is the beginning of human moral history. The emergence of time consciousness and of concern for the future in Kant's interpretation of the Genesis plays an important role in the development of the idea of progress during the Enlightenment, which is unthinkable without Rousseau's influence on Kant. Although Kant esteemed Rousseau's critique of culture, he tried to alter Rousseau's concept of the nature of man entirely.

ABSTRACT: In my paper I investigate Rousseau's influence on Kant's interpretation of the Genesis and his philosophy of history. In his essay *Conjectural Beginning of Human History* Kant interpreted the Genesis from the perspective of the conflict between natural instinct and human reason, i.e. the conflict between the theological doctrine and his philosophy of reason. Opposing Rousseau's opinion that man is entirely satisfied with living according to natural instinct, Kant claims that reason should overcome instinct, which he considers to be the voice of God. Man, therefore, should step out of the state of nature (the Garden of Eden) by his own reason, as Kant regards the release from the rule of instinct and the transition to the guidance of reason as the beginning of human moral history.

KEYWORDS: Kant, Rousseau, philosophy of history, Genesis, instinct, awareness of time, Enlightenment.

31 See the third thesis: "Da sie [sc. die Natur, M. T.] dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung" (AA 08: 19, 24-26).

BIBLIOGRAPHY

- AMERIKS, Karl. “Das Schicksal von Kants *Rezension* zu Herders *Ideen*”, in: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 2011, pp. 119-136.
- BRANDT, Reinhard. “Philologisch-philosophische Antithesen”, in: *Kant-Studien* 96 (2005), pp. 235-242.
- CASSIRER, Ernst. *Kant and Rousseau*, in: *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, 26 vols., hg. von Birgit Recki, Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- FRANK, Manfred/ ZANETTI, Véronique (Hg.). *Immanuel Kant. Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Text und Kommentar*. 3 vols., Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001 (1996).
- HERDER, Johann Gottfried von. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Werke in zehn Bänden*, Band 6, hg. von Martin Bollacher, Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1989.
- HOBBS, Thomas. *Vom Menschen, Vom Bürger*, hg. von Günter Gawlick, Hamburg: Felix Meiner, 1994.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, hg. von der (Preußischen) Akademie der Wissenschaften, Berlin: Georg Reimer, später Walter de Gruyter, 1900 ff. (Abkürzung AA)
- KANT, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner, 2003.
- KANT, Immanuel. *Political Writings*, ed. with an introduction and notes by Hans Reiss, transl. by H. B. Nisbet, 2nd enlarged edition, Cambridge: Cambridge University Press, 172006 (1970).
- KANT, Immanuel. *Conjectural Beginning of Human History*, translated by Allen Wood, in: *Anthropology, History, and Education*, Robert B. Loudon, Cambridge: Cambridge University Press, edited by Günter Zöller, 2009 (2007).
- NORTON, David (ed.). *The New Cambridge Paragraph Bible with the Apocrypha*, King James Version, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *The Social Contract and The First and Second Discourses*, New Haven and London: Yale University Press, edited and with an Introduction by Susan Dunn, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile or On Education*, translated by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1979, <<http://archive.org/stream/RousseausemileOrOnEducationbloom/Rousseau-Emile>> (accessed: 20 April 2013).
- SOMMER, Andreas Urs. “Felix peccator? Kants geschichtsphilosophische Genesis-Exegese im *Muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* und die Theologie der Aufklärungszeit”, *Kant-Studien* 88 (1997), pp. 190-217.
- TANAKA, Mikiko. *Kants Kritik der Urteilskraft und das Opus postumum. Probleme der Deduktion und ihre Folgen*. Dissertation, Marburg 2004. <<http://archiv.ub.uni-marburg.de/diss/z2007/0699/>>
- VORLÄNDER, Karl. *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Wiesbaden: Fourier, 2003.
- WEYAND, Klaus. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. *Kant-Studien Ergänzungshefte* 85, Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1963.
- ZAMMITO, John. *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ZAMMITO, John. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

Recebido / Received: 22.3.2013
Aprovado / Approved: 18.4.2013

**VALERIO ROCCO LOZANO, MARCO SGARBI (A CURA DI),
DIRITTO E STORIA IN KANT E HEGEL, PUBBLICAZIONI DI
«VERIFICHE» 44, TRENTO 2011**

Elisa MAGRÌ¹

Il volume curato da Valerio Rocco Lozano e Marco Sgarbi offre un'ampia panoramica di alcuni dei più dibattuti temi della storia della filosofia moderna e del pensiero politico occidentale con particolare riferimento agli scritti di Kant e Hegel. Benché molte delle tematiche trattate siano state oggetto di lunghe discussioni e di controverse interpretazioni nel passato (basti soltanto pensare al confronto Kant-Hegel o al problema della storia e della politica in Hegel), i saggi proposti hanno il merito di lumeggiare punti di vista nuovi e critici, pur nei richiami critici alle precedenti tradizioni interpretative. Al tempo stesso il libro si contraddistingue per l'uso di una metodologia basata sul rigore dell'analisi e la coerenza delle argomentazioni, preferendo sollevare interrogativi piuttosto che ricercare "pacificazioni".

Nello specifico il libro si compone di tre parti ideali: la prima, dedicata alla filosofia del diritto di Kant, solleva una serie di difficoltà implicite nella deduzione teoretica delle possibilità della ragion pratica. Si riferiscono a questa parte i saggi di Massimo Mori, Alessandro Pinzani e Filippo Gonnelli, i quali entrano nel merito dell'argomentazione kantiana contenuta nella *Dottrina del diritto*, mostrando la rilevanza del concetto giuridico di proprietà e le difficoltà che tale nozione pone per l'identificazione del detentore dei diritti innati (l'individuo o il proprietario?). La seconda parte riguarda il confronto Kant-Hegel relativamente alla sfera etico-politica, offrendo argomenti per ripensare e ri-attualizzare criticamente tale questione. Gianluca Sadun Bordoni e Roberto Morani mostrano così che la differenza fra Kant e Hegel non può essere appiattita su una polarità esclusiva e che un'adeguata interpretazione degli elementi portanti del pensiero di Hegel può rivelarsi feconda per correggere Kant senza introdurre nessuna dicotomia fra i due pensatori. Infine l'ultima parte del volume si concentra sui problemi posti dal pensiero storico-politico di Hegel. Valerio Rocco Lozano, Paolo Giuspoli,

¹ Elisa Magrì (1985) ha studiato presso l'Università di Pisa e presso la Scuola Normale Superiore, dove ha conseguito il titolo di dottorato nel 2013 con una tesi su logica e sapere nel sistema hegeliano (al momento al vaglio editoriale per la pubblicazione). Dal 2010 al 2011 è stata presso l'Università di Heidelberg come "visiting scholar", prendendo parte a diversi convegni internazionali sull'Idealismo tedesco. Il suo ultimo articolo è: "Hegel's Strategy. Hegel's Critique of Kant's Category of Causality" in «Philosophy@lisbon», 3/2013, pp. 93-105.

Elisa Magrì (1985) studied at the University of Pisa and at the Scuola Normale Superiore in Pisa, where she received her Ph.D in 2013, defending a dissertation concerning Hegel's logic and theory of knowledge (currently under submission for publication). In 2011, she was visiting scholar at the University of Heidelberg, and she has been involved in many international workshops on German Idealism. Her latest article is: "Hegel's Strategy. Hegel's Critique of Kant's Category of Causality" in «Philosophy@lisbon», 3/2013, pp. 93-105.

Vincenzo Vitiello e Félix Duque inquadrano, volta a volta, differenti nuclei tematici dell'eticità, ponendo al centro dell'attenzione la storia quale specificità dell'autocoscienza, apertura alla contingenza ed alla precarietà e comprensione razionale del proprio tempo. Passando dalla filosofia trascendentale all'idealismo assoluto le problematiche affrontate nel libro sono molte, ma percorse tutte dal filo rosso del diritto e della storia.

Massimo Mori, nel saggio intitolato *Diritto e proprietà. Considerazioni sul carattere trascendentale della filosofia del diritto in Kant*, prende posizione contro la *Unabhängigkeitsthese* di Julius Ebbinghaus e Christian Ritter, che avevano negato il carattere trascendentale alla filosofia del diritto di Kant. Ma per mostrare il trascendentale, occorre specificare il processo di sintesi a priori che caratterizza il procedere della ragion pura pratica. A tale scopo Mori esamina nel dettaglio il concetto giuridico di proprietà, espressa dal possesso intelligibile. Quest'ultimo fornisce alla relazione fra soggetto ed oggetto un fondamento di tipo sintetico, a differenza della nozione di detenzione fisica, che è già implicita in quella di diritto in generale. Il possesso intelligibile richiede una giustificazione non analitica in quanto garantisce il legame con l'oggetto posseduto anche senza detenzione empirica. Più specificamente, confrontando la deduzione dei principi della ragion pura pratica appartenenti alla *Critica ragion pratica* con la deduzione del possesso intelligibile all'interno della *Dottrina del diritto* della *Metafisica dei costumi*, l'autore mostra un'analogia di percorso tra la sintesi pratico-giuridica e quella pratico-etica, poiché entrambe sono fondate, in ultima istanza, sul *factum* della ragione. In questa maniera viene negata la supposta indipendenza della teoria del diritto dall'etica e si pongono le basi per l'identificazione dell'individuo con il proprietario, dal momento che il principio di non interferire con la sfera della libera azione altrui impone di rispettare anche i possedimenti giuridici, inclusi quelli che fuoriescono dalla detenzione fisica.

Su un problema complementare verte il saggio di Alessandro Pinzani, *Chi è il soggetto della Dottrina del diritto?*, che si sofferma sull'esclusione dei non salariati dalla sfera dei cittadini. Secondo Pinzani Kant si muoverebbe nell'orizzonte di una società fondata su un'economia domestica che riproduce l'*oikos* classico, con i domestici al posto degli schiavi. Alla luce di ciò il diritto innato indicato all'inizio della *Dottrina del diritto* ed identificato con la libertà esterna e con l'essere padroni di se stessi si rivela essere il diritto di alcuni, anzi, di pochi. Più precisamente, secondo l'autore, la limitazione del diritto completo di cittadinanza ai proprietari, ai soggetti economicamente autonomi, è conseguenza di una visione dello Stato quale strumento di garanzia e difesa legale dei diritti di proprietà dei capi di famiglia.

Filippo Gonnelli, nel suo intervento dal titolo *La deduzione del «possesso intelligibile» e dell'«acquisto originario» nei «Primi principi metafisici della Dottrina del diritto»*, ritorna sulla questione della proprietà offrendo un'accurata analisi della distinzione fra possesso intelligibile ed acquisto originario nella *Dottrina del diritto*. In entrambi i casi – nota lo studioso – si tratta di concetti appartenenti al diritto privato, in cui la differenza è prodotta dalle differenti condizioni della loro deduzione: condizioni del darsi della libertà esterna per il possesso intelligibile, condizioni determinate dell'uso di questa per l'acquisto originario. Nello specifico la nozione di possesso intelligibile fornisce la base teorica per giustificare la lesione riguardo a qualcosa che non è parte del soggetto giuridico. La nozione di «acquisto originario» si potrebbe invece definire

in generale come quella nozione che si produce includendo nella sua deduzione, rispetto a quella di possesso intelligibile, le condizioni di esperienza implicate nell'atto di appropriazione dell'oggetto dell'arbitrio, l'atto della effettiva conduzione dell'oggetto nella *potestas* del soggetto. Nella sua disamina Gonnelli conferma, così, indirettamente le tesi espresse da Mori e Pinzani, aggiungendo un elemento ulteriore, ovvero la necessità logica ed argomentativa di trattare il possesso non semplicemente quale diritto innato, essendo quest'ultima sfera chiusa nello spazio pre-giuridico della semplice *Persönlichkeit*, e neppure come detenzione empirica, ma in modo stringente quale deduzione della possibilità dell'uso della nozione comune di possesso.

Su un altro versante, Gianluca Sadun Bordoni, in *Equilibrio e riconoscimento. La filosofia del diritto fra Kant e Hegel*, introduce la questione del confronto Kant-Hegel. Partendo dalla presunta opposizione fra lo stato-potenza hegeliano, particolarmente celebrato prima della Grande Guerra, ed il modello cosmopolitico kantiano, riproposto soprattutto dopo il 1918, l'autore riflette sui limiti della visione kantiana. In particolare lo studioso nota una evoluzione nel pensiero di Kant, il quale passerebbe dall'ideale della repubblica universale, la *Weltrepublik*, ad un progetto di riforma interna degli Stati basato su un paese-modello, la Francia rivoluzionaria, la quale spinge verso una «repubblica delle repubbliche», la cui debolezza intrinseca risiede nella sua meccanicità. Essa sembra parte di una visione meccanicistica dell'operare della natura che si estende anche alle sfere dell'uomo e della storia. Tuttavia, osserva l'autore, il fine della libertà non è semplicemente l'autoconservazione, ma il pieno dispiegamento delle potenzialità dell'uomo, il che, non può avvenire nel chiuso dell'autonomia dell'individuo. Contro questo modello gli studi sul diritto di Fichte e Hegel, con particolare riferimento alla lotta per il riconoscimento, offrono un'utile alternativa, dialettica dinamica e dinamica, all'impostazione kantiana. Pur non soffermandosi molto su tale opzione, lo studioso allude alla possibilità di un più fecondo dibattito sulle possibilità della ragion pratica.

Roberto Morani, in *Il dialogo di Hegel con Kant nei "Lineamenti di filosofia del diritto"*, si concentra, invece, sull'opposizione moralità-eticità all'interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, riferendosi, però, specificamente al punto di vista del *Gewissen*, cioè della coscienza morale. In tal modo l'autore mostra come la vera base e sorgente dell'eticità risieda nell'attività della soggettività. Ciò significa che, quando nell'annotazione al § 137 dei *Lineamenti* si dice che la disposizione morale verace è contenuta solo nell'eticità, occorre distinguere fra le esigenze della *Darstellung*, che scinde dimensioni dello spirito che nella realtà non sono affatto separate, ed il concetto unitario che sottende l'organizzazione sistematica dell'esposizione. Tale concetto si basa, in ultima istanza, su una critica al formalismo di Kant, la cui serie di doveri è incapace di rendere conto di come essi si leghino alla soggettività per produrre un effettivo avanzamento. Più profondamente il limite di Kant consiste nell'aver basato la legge morale sul principio di non contraddizione senza fornire alcun criterio positivo di discriminazione. La grande differenza tra Hegel e Kant non è, dunque, tra il filosofo dell'essere e quello del dover-essere, ma riguarda piuttosto due modi diversi di concepire il *Sollen*: Hegel critica Kant perché il suo dover-essere non è spinto abbastanza in profondità da rendere possibile la contraddizione tra l'idea e la realtà.

All'interno di una prospettiva centrata sulla sola filosofia hegeliana, Valerio Rocco Lozano nel saggio *Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo* analizza le figure della giuridicità romana nel IV capitolo della *Fenomenologia dello spirito* del 1807. Secondo Rocco Lozano l'irruzione della storicità nel capitolo IV dipende dal fatto che la lotta per l'*Anerkennung* costituisce il fondamento pre-storico, pre-umano e pre-sociale di una configurazione della coscienza che, attraverso la determinazione essenziale del diritto e del lavoro, presenti nella dialettica servo-signore, perviene all'indipendenza stoica. Pertanto, se nel capitolo IV si incontrano numerosi elementi riconducibili alla *Romanitas*, ciò avviene perché la giuridicità costituisce il sostrato della storicità in cui entra l'autocoscienza. Sotto questo punto di vista Rocco Lozano è in grado di correggere le interpretazioni secondo cui il sorgere della storia nella *Fenomenologia* seguirebbe l'instaurazione dell'intersoggettività con la figura del servo-padrone. Al contrario bisognerebbe dire che solo l'inaugurazione di un'intersoggettività strutturata da rapporti giuridici fondamentali permette l'avvio di un'intra-storia nel capitolo IV.

Paolo Giuspoli in *Hegel, l'ideale e l'etico* offre un'accurata analisi concettuale della differenza fra ordine ontico-logico ed ordine storico-etico in Hegel. Partendo dalla chiarificazione dell'uso hegeliano di "ideale" (*ideell*), da non intendere come astrattamente opposto alla nozione di reale, Giuspoli spiega che la priorità nell'ordine concettuale-fondativo rappresenta il raggiungimento del livello di massima auto-comprensione dell'intero sviluppo logico del pensiero. Invece nella *Filosofia dello spirito oggettivo* si trova una situazione differente: il «diritto statale» segna il momento di massima autocoscienza storica di una popolazione. Si tratta, da un lato, della comprensione razionale di quelle strutture istituzionali che storicamente promuovono le libertà superiori dell'uomo; dall'altro lato il processo contingente di affermazione della soggettività porta con sé la finitezza e la precarietà del proprio percorso di realizzazione. Se ciò significa che soltanto la storia è in grado di giudicare l'operato di un singolo o un'azione collettiva, è pur vero, però, che solo la realizzazione della libertà concreta nel quadro della vita dell'umanità assicura, in un'ottica hegeliana, il valore etico di un atto.

Su un differente piano Vincenzo Vitiello nel suo contributo intitolato *Autocoscienza e stato nell'interpretazione hegeliana del moderno* esamina la critica del giovane Marx a Hegel. Vitiello sottolinea la differenza fra il processo di generazione storica dello stato (quello che aveva in mente Marx quando critica Hegel di aver anteposto lo Stato agli individui) e la costituzione in atto dello stato (nodo cruciale dei *Lineamenti* di Hegel). Lo studioso difende, quindi, la costruzione sistematica di Hegel dalle accuse di Marx, mostrando come la struttura relazionale non solo non si costruisce, essendo la condizione di possibilità d'ogni costruzione, ma neppure crea i suoi termini. La struttura relazionale può dimostrarsi soltanto realizzandosi nel «reale», *im Wirklichen*, come sua condizione necessaria. La giustificazione logica di ciò è esposta nella *Dottrina del concetto* nella *Scienza della Logica*, cui l'autore opportunamente si riferisce. Se, quindi, la vera differenza fra Marx e Hegel si ha nella diversa valutazione del moderno e nella diversa interpretazione della scissione della coscienza, Vitiello nota, però, che tanto Hegel quanto Marx incorrono nel medesimo errore di valutazione della storia come avanzamento continuo.

Sull'interpretazione hegeliana della storia insiste Félix Duque nel saggio *Hegel, pensatore di un'epoca convulsa*. Secondo Duque, a fronte della tendenza hegeliana di ricercare la coincidenza ideale tra il tempo e il *lógos* (coincidenza data per scontata dall'autore, ma in realtà più problematica, come attesta il saggio di Giuspoli nello stesso volume), l'atteggiamento del filosofo tedesco nei confronti delle rivoluzioni è contrassegnato da una certa ambiguità in ambito morale. Duque si riferisce qui alle differenti reazioni di Hegel nel 1806/1818 e nel 1820: mentre nel 1806 e nel 1816 si annuncia una nuova epoca, resa possibile dalla coincidenza di tempo e pensiero, nel 1820 il volo della nottola di Minerva stende una grigia rassegnazione sullo iato che si apre fra *logos* e storia. D'altra parte lo studioso mostra che i timori hegeliani di un'estensione della Rivoluzione francese del 1830 non sono motivati da una concezione reazionaria dello stato, ma, al contrario, dalla paura verso quei moti guidati dalla plebe (*Pöbel*) e non da grandi uomini. Più profondamente Duque fa notare che tali moti portavano con sé la disgregazione dell'unità del *Volk* a favore di sciovinismi che sarebbero divenuti in Germania pan-teutomani. Hegel si sarebbe quindi scagliato non contro il processo di emancipazione storica, bensì contro la trasformazione del popolo in plebe e contro la riduzione dell'apparato statale ad una macchina.

BORGES, M. Y NAHRA, C., *BODY AND JUSTICE*, CAMBRIDGE SCHOLARS PUBLISHING, NEWCASTLE UPON TYNE (U.K.), 2011

Rocío ORSI¹

Al comienzo del libro, sus autoras advierten de que trata sobre “nosotras, mujeres occidentales”, y, más en concreto, sobre nuestra sexualidad, nuestros cuerpos y nuestra posición en esta primera fase del milenio que nos ha tocado vivir. Una reflexión, se nos anuncia, sobre nuestros cuerpos, que son sexuados, y sobre su relación con la justicia. Toda vez que, en efecto, en el pensamiento práctico contemporáneo hemos renunciado a esa idea tan querida a la filosofía de un sujeto abstracto, desencarnado, intelecto puro, que escribe y piensa desde ningún lugar, no cabe sino esperar que todos los escritos comiencen como lo hace este libro: declarando ya desde su primera página cuál es el lugar concreto de la enunciación y quién es su sujeto. En este caso, lo es un yo que es un nosotros, o más bien un nosotras, precisa y perfectamente situado, y perfectamente sabedor (¡sabedoras!) de su condición situada. Sin embargo, esa manera tan franca de radicarse en su circunstancia, esa forma de mostrar la fisura particular o el espacio de apertura al mundo por el que respirará el ensayo, contrasta con la propuesta final, aunque latente a lo largo de todo su recorrido, de un universalismo irrestricto y máximamente inclusivo de clara impronta kantiana. Pues bien: en estas breves páginas voy a tratar de mostrar algunas claves de lectura del libro, mostrando cómo tiene lugar esta particular apertura del pensamiento sobre los cuerpos y la justicia que va y viene de problemas concretos a soluciones generales, de la incardinación particular de las dificultades y del pensamiento a la vocación universalista de las propuestas y los razonamientos, atravesado siempre por una voluntad honesta de *ilustración*, es decir, de comprensión y de crítica.

Se trata de un libro escrito a cuatro manos, y son dos las voces que se oyen con diferente cadencia y tonalidad en cada una de sus partes. En una primera, “Beauty, Body and Autonomy”, escrita por Maria Borges, se abordan algunos problemas que plantea la relación entre cuerpo y justicia desde una perspectiva muy marcada por los estudios de género. Que el cuerpo se

¹ Rocío Orsi es Doctora en Filosofía por la Universidad Carlos III de Madrid (2006), donde es profesora de Historia de la Filosofía desde el año 2004. Es autora de *El saber del error. Pensamiento y tragedia en Sófocles* (2007) y de *Butterfield y la razón histórica* (que saldrá en septiembre de 2013), ambos editados por Plaza y Valdés. Ha editado *El desencanto como promesa. Fundamentación, alcance y límites de la razón práctica* (Biblioteca Nueva, 2006) y, junto con Laura Branciforte, *Ritmos cotemporáneos. Política, sociedad y género (s.XIX y XX)* (Dykinson, 2012). Sus áreas de interés se centran en la filosofía moral, la historia de la filosofía y los estudios de género. Ha traducido al español algunas obras de filosofía, de autores como Bernard Williams y Martha Nussbaum.

haya relacionado tradicionalmente con lo femenino, y que el género, a su vez, se entienda generalmente como relacionado en especial con las mujeres, inclina de manera muy clara la balanza del enfoque y el interés en esta primera parte hacia cuestiones que afectan en concreto a las relaciones que existen entre el cuerpo femenino y la justicia. Así, la primera parte del libro ofrece un recorrido amplio y detallado por algunos de los aspectos más interesantes y problemáticos de la reflexión sobre el modo en que las mujeres y la sociedad en su conjunto observan la relación entre cuerpos femeninos y cuestiones de justicia, concretadas en problemas prácticos como son la valoración social de la belleza y la inteligencia de las mujeres, el sentido y los problemas morales relacionados con la práctica de la cirugía estética, el lugar del cuerpo femenino en el imaginario cultural y religioso o las diferentes relaciones de hombres y mujeres con el sexo y el amor. El planteamiento de estos problemas concretos se complementa con un interesante repaso a la manera en que se ha pensado la relación entre mujeres y justicia por parte de los que probablemente son los filósofos más influyentes de la filosofía contemporánea: Hegel y Kant. Este recorrido histórico abre, a su vez, la reflexión hacia problemas sistemáticos específicos como son la relación de las mujeres con lo público-político o con la vida moral, entendida esta última en su doble vínculo con la reflexión teórica y con las prácticas propiamente dichas de la virtud y del juicio.

Así, la primera parte del libro se abre y se cierra con sendos estudios de las actitudes de Kant respecto del *bello sexo*. La belleza, como es bien sabido, es un don muy valorado en las mujeres, siempre dispuestas a hacerse querer y desear, pero ortogonal (*hélas!*) con la admiración y el respeto intelectual cuya adquisición importa tanto a los varones. Por eso, la belleza femenina guarda estrecha afinidad con lo espontáneo, con el placer inmediato y simple que, por su parte, se opone frontalmente a lo sublime, a lo difícil y complejo, a lo intelectual. Las mujeres sabias e inteligentes no gustan, en definitiva, y cuando esto dice Kant no hace sino recoger y reproducir la más rancia concepción heredada que ha favorecido la exclusión de las mujeres de la vida intelectual y de la vida pública en general. Por similares prejuicios, tampoco se ha de esperar de ellas, según Kant, que hagan una gran carrera como individuos morales: dado que la ley moral cuya máxima ha de seguir el individuo autónomo se establece por medio de un razonamiento abstracto y universalizante, la autonomía no es propia de mujeres, aunque tampoco lo sea en exclusiva del varón. De hecho, es bien sabido que la moralidad tiene escasas oportunidades para hacer aparición sobre la faz de la tierra.

Así, en un principio, también en lo que hace a la vida moral Kant no parece sino un portavoz de la tradición que identifica a las mujeres con la sensibilidad emocional y estética y con las buenas maneras, pero que las menosprecia como agentes racionales. Sin embargo, aquí el modo en que Kant asume y reproduce los patrones tradicionales relativos a los sexos sorprende por el giro modernizante y crítico que les imprime: la proverbial dulzura femenina, su supuesta bondad natural y su espontánea hipersensibilidad se convierten en interesantes cualidades que facilitan el acceso de las mujeres a la moralidad –incluso entendida, como no puede ser de otra manera en un contexto kantiano, en un sentido rígidamente deontológico, racional y anti-eudaimónico. La capacidad natural de las mujeres para simpatizar con otros las entrena en una forma de considerar a los demás que presenta estrechas afinidades –aunque no se identifique- con la vida que se espera del sujeto que actúa por (y solo por) mor del deber. Su

capacidad para manejar sus propias inclinaciones, su adiestramiento en la paciencia y la astucia como forma de autodominio pero también como medios para controlar desvaríos ajenos son disposiciones colindantes –no coincidentes- con la moralidad. Su acusada sensibilidad, aunque no alcance el grado de razonamiento moral, es un buen recurso en su contexto de descubrimiento. De manera que, si bien puede que las mujeres no sean los sujetos más proclives al tipo de razonamiento que se espera de un sujeto moral, al menos Kant reconoce que su forma de intermediar con el mundo y con sus semejantes propicia las condiciones externas más favorables para que dicho razonamiento tenga lugar. Reconoce que su sensibilidad, su sentido estético, su educación y su deseabilidad, su pudor y modestia, mejoran y refinan a la sociedad en su conjunto, y ellas resultan mejores agentes morales que los propios varones.

Por su parte, si bien en Hegel encontramos un blindaje conceptual y sistemático de la oposición tradicional entre los sexos que condena a las mujeres a una oscura privacidad, de nuevo aquí encontramos una no buscada revisión de la tradición recibida: así, Antígona, como Sócrates, representa esa incipiente moralidad subjetiva que la eticidad griega todavía no admite y que será ya propia de un Estado moderno, al que procura grandes beneficios. De manera que, aun cuando para Hegel las mujeres no sean capaces de alcanzar reconocimiento en la esfera pública, el peculiar modo en que Antígona cumple sus deberes femeninos anticipa esa forma de ruptura entre ciudadano y Estado que la convierte en interesante fruto prematuro de la conciencia moral individual.

Pero, si las mujeres son el bello sexo, o el sexo que se hace valer por ser bello, en las relaciones entre justicia y cuerpo un motivo fundamental de reflexión será entonces la belleza: de ahí que se aborden cuestiones como qué es la belleza y qué formas (invariables o culturales) adopta, o qué valor tiene en nuestro mundo y si dicho valor afecta, cuánto y cómo, a la vida de hombres y mujeres. Así, podemos constatar que los estudios más destacados sobre los modos en que las personas, especialmente en tanto que somos cuerpos sexuados, nos relacionamos con la belleza confirman lo que el sentido común sospechaba: el éxito personal y social de las mujeres se encuentra mucho más determinado por su físico de lo que ocurre en el caso de los varones, en buena medida porque también es mayor el grado en que ellos valoran la deseabilidad de las mujeres, y esta asimetría genera una desigualdad difícilmente eliminable o mensurable en las relaciones entre los sexos.

Ante esta situación de desigualdad que introduce la a su vez desigual importancia que tiene la belleza para varones y mujeres, surge un problema tan evidente como complejo de abordar: el del papel que la cirugía estética desempeña como forma artificial de (intentar al menos) compensar ciertas desigualdades naturales entre sujetos. El problema que el mejoramiento quirúrgico del aspecto plantea es, aparte de que el coste de las intervenciones genera nuevas desigualdades, que su uso es síntoma (e incrementa) la desigualdad manifiesta entre quienes sufren tanta presión social como para recurrir a dicha técnica y quienes pueden vivir tranquilos con su vejez o su lozana fealdad. Hay otros problemas ligados a la existencia de este tipo de prácticas menos ostensibles pero igualmente problemáticos y que anticipan algunas de las cuestiones que se abordarán en la segunda parte del libro: es menester reconocer que las enormes posibilidades de modelar el propio cuerpo agudizan una visión por así decir existencialista del mismo, pues un cuerpo que puede

ser transformado a voluntad de quien lo habita se revela como algo abierto e incondicionado en un grado que, hasta el desarrollo de este tipo de técnicas médicas, era difícilmente imaginable. El cuerpo, como los individuos de una manera más global, no tiene verdades: todo él es superficie moldeable y cincelable en función de los caprichos culturales y personales más variopintos. En este sentido, la cirugía permite aumentar el control sobre el propio cuerpo y abre así la posibilidad de compensar injusticias naturales, al igual que puede o podría hacerlo el mejoramiento genético u otro tipo de terapias médicas (como el dopaje en los deportistas). Dada la imposibilidad de trazar una línea de demarcación entre prácticas estéticas no invasivas, como el maquillaje o el ejercicio físico, y otro tipo de intervenciones más radicales, como el implante de prótesis mamarias, la urgente necesidad de clarificar los términos del debate se topa con la imposibilidad de establecer criterios claros y definitivos sobre las prácticas cuyo uso está en discusión. De hecho, las enormes potencialidades de auto-póiesis que brinda la cirugía estética no harían sino exacerbar problemas conceptuales y morales en absoluto recientes, como el de si la auto-modelación constituye realmente un aumento de nuestra autonomía o si, en última instancia, el principio rector que motiva dichas prácticas no deja de ser externo y, por tanto, heterónimo: esa losa que ha caído sobre tantas mujeres “liberadas” a la que Naomi Wolf denominó “el mito de la belleza”. De hecho, Maria Borges sugiere que la interiorización de dicho mito por parte de las mujeres occidentales –una interiorización de la que es muestra esa obsesión por la juventud y la belleza que tan pingües beneficios ocasiona a la industria estética- puede considerarse como una forma de falsa conciencia, equiparable en su funcionamiento a la aceptación por parte de mujeres islámicas de vestimentas claramente vejatorias –para la mirada occidental- como el burka.

Que el recurso a una auto-transformación quirúrgica pueda catalogarse como un caso de mutilación abona un campo, el de los deberes para con uno mismo y las limitaciones a la propia libertad, que se explotará abundantemente en la segunda parte del libro. En esta primera, la autora proseguirá un recorrido por las representaciones culturales recalando en la visión tradicional, transmitida de manera privilegiada por la religión, de las mujeres –del cuerpo femenino- como origen y vehículo de transmisión del mal en el mundo: como recuerda la fórmula hesiódica, las mujeres, ligadas estrechamente a la condición material y carnal del ser humano, son un bello mal. Aunque confirmada por productos culturales de diversa índole y valor, esta imagen se ha visto sometida a un importante proceso de deconstrucción emprendido desde muy diversos ámbitos artísticos e intelectuales: es el caso de la danza de Waltz, en cuyas coreografías se muestra la desnudez humana como metáfora de la deshumanización, y para recalcarlo se aprovecha la fecunda confusión que procuran las infinitas posibilidades de descomposición y recomposición de los cuerpos vistos enfáticamente como materia.

Esta primera parte ofrece, pues, un marco conceptual e histórico amplio y bien documentado a algunos de los principales problemas que una reflexión sobre las relaciones entre cuerpo y justicia debe plantear. Y un marco conceptual así dispuesto supondrá una brújula teórica de gran valor para la segunda parte del libro que, titulada “Sexual Morality and the Limits of the Body” y escrita por Cinara Nahra, se centra en los que quizás sean los dos problemas morales más acuciantes en relación con los cuerpos y la justicia: la práctica de la prostitución y la del sadomasoquismo. Aunque también en este caso los estudios de género y, sobre todo, los escritos feministas constituyen una herramienta heurística fundamental, pues

ofrecen un bagaje de experiencia, investigación y argumentación imprescindible para abordar los dos tópicos de manera seria, la reflexión que se ofrece discurre por cauces relativamente neutros respecto de cuestiones de género, pues lo que en definitiva se propondrá es una reflexión moral con vocación universalista cuyo sentido no se agota en la resolución de los dos problemas planteados: antes bien, la propuesta moral que se ofrece pretendería tener validez en tanto reflexión moral general aplicable a otros problemas que se hayan planteado o que se puedan plantear en un futuro en lo que atañe a la relación entre cuerpos y justicia.

Aunque esta segunda parte del libro exhibe un conocimiento detenido y una atención muy cuidadosa por todos los detalles que afectan a la argumentación en torno a las prácticas estudiadas, ofreciendo un panorama que no escamotea la enorme complejidad de los asuntos que aborda, en realidad la conclusión de sus reflexiones puede exponerse con cierta simplicidad. Y es que su mérito estriba precisamente en que, tras clarificar los problemas y discutir los argumentos ofrecidos por estudiosos precedentes, la autora ofrece una propuesta moral híbrida entre el utilitarismo milliano y el deontologismo kantiano que, a pesar de su relativa simplicidad, resulta de gran alcance explicativo.

Para que el razonamiento moral funcione, es importante o bien evitar que concepciones sustantivas y metafísicas del bien afecten a la argumentación, o bien hacer explícitos esos presupuestos moralistas de los que no se desea prescindir. Dado que la postura de la autora es declaradamente liberal y, por tanto, desea expresamente brindarnos una argumentación moral (universalizable) pero no moralista ni metafísicamente sesgada, un primer momento en su argumentación será mostrar cómo las críticas que han recibido las prácticas de la prostitución y del sadomasoquismo suelen, o bien mezclar confusamente en la argumentación circunstancias penosas histórica o contingentemente unidas a su ejercicio pero que no son inherentes a las prácticas mismas, o bien estar condicionadas por un moralismo más o menos velado o inconsciente. De ese modo, si se purgan adecuadamente todos los problemas asociados con la prostitución y el sadomasoquismo (problemas que pueden y deben abordarse de manera responsable y bien informada) y se piensa en el ejercicio de dichas prácticas salvaguardando un bien establecido principio de consensualidad (que garantice el consentimiento de los intervinientes, adultos en posesión de sus facultades), no hay nada en ellas que, desde un punto de vista liberal, las haga condenables.

Para arribar a semejante conclusión son escasos los principios a los que se adhiere la autora: basta con señalar los millianos principios de libertad –la prohibición de interferir en asuntos que tienen que ver con uno mismo- y de utilidad –que prevé la promoción del bienestar y la evitación de daños a terceros. A su vez, estos principios millianos pueden fundamentarse mediante un instrumental teórico de cuño kantiano, dada la posición central que ocupa el respeto a la autonomía propia y ajena en esta forma de moralidad y la importancia que reviste la posibilidad de universalizar las acciones permisibles. Felizmente, no prejuzgan el resultado de la argumentación concepciones sustantivas relativas al bien o la felicidad ni supuestos metafísicos sobre la naturaleza del ser humano o de sus relaciones con los otros.

Sin embargo, la necesidad de hacer frente a anomalías tan inquietantes como el caso de graves daños infligidos a uno mismo o el carácter irrevocable de ciertas decisiones que pueden

mermar –o destruir- la propia vida motiva una hibridación ulterior de Mill y Kant que constituye uno de los momentos más interesantes de esta segunda parte del libro. Y es que, en efecto, una aplicación coherente del principio de libertad nos llevaría a tener que admitir en buena fe liberal las bondades de cualquier práctica, por degradante o dañina que sea, con tal de que los sujetos intervinientes hayan prestado su libre consentimiento a ella. Y semejante admisión, cuando nos enfrentamos a casos extremos de crueldad y abyección, colisiona desesperadamente con algunas de las intuiciones éticas más elementales y más ampliamente compartidas en nuestra comunidad moral. Para esquivar este atolladero, propone la autora una original corrección de espíritu kantiano a los principios liberales explícitamente respaldados: si se acepta –por más que sea una concepción en el fondo sustantiva, pero bien extendida y base en buena medida del principio de utilidad milliano- que la vida tiene un estatus especial, y que la vida humana a su vez también lo tiene, en virtud precisamente de la capacidad que tienen los hombres de mejorar, por medio de su razón, el mundo en que vivimos, entonces esa condición especial que tiene la vida la hace merecedora de especial protección y promoción. De ese modo, al aparecer en el razonamiento moral una premisa universal donde se afirma el valor intrínseco de la vida, se reinstaura así una parcela o un dominio relativo a las obligaciones con uno mismo que impone un límite *moral*, y si se quiere también –aunque mínimamente- moralista, al tipo de cosas que podemos hacer con nuestros cuerpos y nuestra libertad. Ese dominio de las obligaciones para con uno mismo está restringido, es obvio, a situaciones de tal gravedad que la vida humana está en juego, de manera que su introducción en el razonamiento no supone un incómodo retorno al puritanismo del propio Kant. Así, aun cuando en general la argumentación en lo que atañe a las cosas que nos afectan a nosotros mismos solo puede, en términos liberales, ser de modalidad estética o prudencial, en el momento en que se vulneran deberes muy elementales para con uno mismo la argumentación moral puede legítimamente invadir ese espacio de intimidad e independencia personal, y enarbola estos deberes para con uno mismo en tanto ser humano para impedir daños irreversibles sobre nuestro cuerpo o sobre nuestra dignidad.

Así pues, si aplicamos un razonamiento moral liberal y, por tanto, mantenemos en la medida en que podamos a raya nuestros prejuicios moralistas sobre cómo debe ser la naturaleza y la vida humanas, y si hacemos abstracción de las condiciones a menudo lamentables en que se practican, nada podemos argüir contra prácticas sexuales estigmatizadas como la prostitución o el sadomasoquismo. Sin embargo, es deseable y razonable admitir que nuestro compromiso con una ética liberal tiene un límite: el que se traspa cuando no se tiene en consideración el valor intrínseco de la vida y, en especial, de la vida humana. Si bien la argumentación moral desplegada en esta segunda parte atañe a cuestiones morales particulares, y su motivación última brota de ellas, lo cierto es que la propuesta resulta de enorme utilidad en términos generales, no solo porque nos ayuda a posicionarnos ante problemas importantes y complejos, sino también por su virtual aplicación a otros problemas morales y por su valor como razonamiento moral abstracto. Aunque diferentes y complementarias en sus objetivos y en sus enfoques, las dos partes del libro se caracterizan por ofrecer, además de un estado de la cuestión y una propuesta moral bien fundamentada sobre aspectos muy diversos de las relaciones entre cuerpo y justicia, una exhaustiva clarificación de los problemas que abordan. Por eso su lectura resultará de gran utilidad para las personas interesadas por los asuntos concretos que se debaten en sus páginas,

pero también para los estudiosos de la teoría moral, del razonamiento ético general, de la ética aplicada, de las políticas públicas o de las teorías de género. Y, por supuesto, constituye una inmejorable *encarnación* de la moral kantiana.

Recibido / Received: 2.1.2013
Aprovado / Approved: 15.1.2013

NORMAS EDITORIAIS

A revista *Estudos Kantianos* publica artigos, traduções e resenhas, sempre atinentes ao pensamento kantiano e ao kantismo.

Todo material submetido à revista será avaliado por dois pareceristas. Para tanto, ele deve ser encaminhado diretamente à editoria do periódico [cpek@marilia.unesp.br] por meio de arquivo [em formato “word” ou em formato “rtf”] anexado a mensagem eletrônica.

Serão aceitos trabalhos redigidos em alemão, espanhol, francês, inglês, italiano e português, os quais deverão ser digitados com fonte “Times New Roman” em tamanho “12”, com espaçamento “1.5” e extensão aproximada de 30 páginas. Notas constantes do texto deverão apresentar-se ao final do mesmo, após as “Referências”, em tamanho “10” e com espaçamento simples. Citações superiores a três linhas serão digitadas em tamanho “11”, com espaçamento simples e recuo à esquerda de 4 cm.

Após o título do texto, seguir-se-á a identificação nominal de seu autor, acompanhada, em nota, de um breve relato biobibliográfico. No caso de artigos, resumo e palavras-chave figurarão ao final do texto, após a conclusão do mesmo. Quando o artigo apresente-se em espanhol, italiano ou português, nota biobibliográfica, resumo e palavras-chave na língua original do mesmo serão acompanhados de tais ítems também em inglês.

Citações e referências obedecerão em todos os casos às normas específicas da “Associação Brasileira de Normas Técnicas” [ABNT]; respectivamente: “ABNT/NBR 10520/2002” e “ABNT/NBR 6023/2002”.

EDITORIAL GUIDELINES

The Journal *Estudos Kantianos* publishes articles, translations and reviews, always related with Kant's thinking and Kantianism.

All submitted papers will undergo a double peer review and will be addressed attached to an e-mail to journal's editors [cpek@marilia.unesp.br] in *word* or *rtf*.

Papers in German, Spanish, French, English and Portuguese are accepted, edited in TNR size 12, with spacing 1,5 and with an approximated length of 30 pages. Footnotes of the texts should appear at the end of the text, after the bibliography, in TNR size 10 and with simple spacing. Quotations longer than three lines will be edited in TNR size 11, with simple spacing and 4 cm. left indentation.

Author's name and a brief biographical note in footnote should appear below the title. In the case of articles, abstract and keywords will be set at the end of the text, after the conclusion. When the paper is written in Spanish, Italian or Portuguese, the biographical note, abstract and keywords will appear in the original language of the paper, followed by a translation into English.

Quotations and bibliography will follow the guidelines of the "Associação Brasileira de Normas Técnicas" [ABNT]: "ABNT/NBR 10520/2002" and "ABNT/NBR 6023/2002".